د. فرج بالحاج

إبراهيم بن سيّار النظام

«بين الفلسفة وعلم الكلام»

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

الدار التونسية للكتاب

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

إبراهيم بن سيّار النّظّام

"بين الفلسفة وعلم الكلام"

عـنـوان الـكـتـاب: إبراهيم بن سيّار النّظام

المــؤلـــف: د. فرج بالحاج

الـــنـــوع: فلسفة وعلم كلام

الطبـعــة: الأولى 2014

الــنــاشــر: الــدار الـتونـسيـة للكتاب

العــنــوان: 43-45 شــارع الحبيـب بورقيبـة- الـطــابـق الأول

مــدرج "د" الـــكـــولـيزي - المكتب عدد 130

الـهـاتـف/الـفـاكـس: 71339833- 98441468

البريد الالكترونـــي: mtl.edition@yahoo.fr

المطبعـــة: التونسية للطباعـة والإشهــار

حي غدير غراج 5000 - المنستير

الـمـوزع داخـــل الشركة التونسية للصحافةSOTUPRESSE

تــونـــس وخـارجها

ر.د.م.ك: ISBN: 978 - 9938 - 890 - 21 - 1

جـميع الحقوق محفوظة للناشر ولا يجوز نشر

هذا الكتاب أو طبعه أو التصرف فيه بأي طريقة

كانت دون الموافقة الخطية من الناشر©

د. فرج بالحاج

إبراهيم بن سيّار النّظّام

"بين الفلسفة وعلم الكلام

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

الدار التونسية للكتاب

مقدمة

درج الدارسون للفلسفة الإسلامية من المستشرقين ومن والاهم على إنكارها وإلحاقها بالفلسفة اليونانية، واعتبارها مجرد ذيل تابع لها، لا فضل لها سوى اجترارها لمعانيها والانتصاب وسيطا بينها وبين الفلسفة الأوروبية الحديثة.

وقد أفرزت هذه الأحكام شقا معارضا دافع عن الفلسفة الإسلامية بشدة واتّهم المستشرقين بالتحيز والعنصرية. وهذه محاولة بسيطة أردنا بها كشف النقاب عن أحد أعلام الفكر الإسلامي وهو " إبراهيم بن سيار النظام " أحد أبرز المتكلمين المسلمين الذين انتفعوا بالفلسفة اليونانية وكانوا فرسان العقل في الفكر الإسلامي.

وقد حاولنا أن نتتبع في هذا البحث آراءه الكلامية والفلسفية وأن نناقش كل فكرة لها علاقة بالفلسفة اليونانية مُراعين في كل ذلك واقع النظام وتطور الفكر الإسلامي لما لذلك من أثر على نشأة الأفكار وتوجيهها. وقد قسمنا هذا البحث إلى قسمين:

قسم أول لم نطل فيه الحديث لأننا جعلناه بمثابة المدخل إلى الموضوع. تناولنا فيه بالدراسة البيئة الثقافية التي نشأ فيها النظام لتبين أثر الفلسفة فيها، فوجهنا عنايتنا إلى تكوين الرجل وأثر أستاذه ـ أبي الهذيل العلاف ـ فيه، ثم تحدثنا عن حركة الترجمة وتشجيع الأمراء والخلفاء لها وما كان لذلك من أثر في نشر الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي. وتحدثنا بعد ذلك عن انتشار الفلسفة في تلك المنطقة وانتشار المدن

ذات الطابع الإغريقي والمدارس الفلسفية في كل من الاسكندرية والرّها ونصيبين وجنديسابور. ..

أما القسم الثاني فإننا خصصناه لآراء النظام الكلامية الفلسفية معتمدين في ذلك عددا هاما من كتب المقالات والفرق الإسلامية ومستفيدين من بعض الدراسات حول النظام وحول المعتزلة ومن بعض الكتب الخاصة بالفلسفة اليونانية. ثم عقدنا فصلا ناقشنا فيه المتحاملين على الفلسفة الإسلامية ومنكريها وحاولنا أن نثبت أصالة الفكر الإسلامي في شخص النظام وغيره من المتكلمين المسلمين.

ولم نسْعَ إلى إلغاء التأثير اليوناني أو نفيه جملة في تفكير النظام كما لم نسْعَ إلى ربط أفكار النظام كلها بالفلسفة اليونانية وإنما أوردنا النصوص وقارنا بينها وأثبتنا ما وصلنا إليه من نتائج. وبقدر ما حاولنا إنصاف النظام حاولنا كذلك أن نبين مواضع تأثره بالفلسفة اليونانية دون حرج ولو أننا لم نستطع في بعض الأحيان أن نحكم له أو عليه فأوردنا نصوصه وشبيهها من النصوص اليونانية واكتفينا بالإشارة إلى صعوبة الحكم لهذا السبب أو لذاك تجنبا للوقوع في الذاتية واللاموضوعية العلمية.

فرج بالحاج

تونس 2014/05/09

القسم الأول

النظام وبيئته الثقافية

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

الفصل الأول: ابراهيم بن سيار النظام

- حياته

هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار بن هانئ النظّام، بصري من أهل البصرة[1] كان مولىً للزياديين من ولد العبيد قد جرى عليه الرق في أحد آبائه. وكان متكلما شاعرا أديبا[2]. يقول عنه ابن نباتة: " إنه شيخ من كبار المعتزلة وأئمتهم، متقدم في العلوم شديد الغوص على المعاني. كان من صغره يتوقد ذكاء ويتدفق فصاحة. حكي أن أباه جاء به وهو صغير إلى الخليل بن أحمد ليعلمه، فقال له الخليل يمتحنه وفي يده قدح زجاج: يا بنيّ صف لي هذه الزجاجة. قال: أبمدح أم بذمّ ؟ قال: بمدح. قال: تريك القذى، ولا تقبل الأذى، ولاتستر ما وراء. قال: فذمّها. قال: يسرع إليها الكسر، ولا تقبل الجبر. قال: فصف لي هذه النخلة وأومأ إلى نخلة في داره. قال: بمدح أم بذمّ ؟ قال بمدح. قال: حلوٌ جناها، باسق منتهاها، ناضر أعلاها. قال فذمّها. قال: صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى. فقال الخليل: نحن إلى التعلم منك أحوج"[3].

---

[1] عبد الجبار بن أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق، فؤاد سيد، تونس، الدار التونسية للنشر،(د.ت)، ص 70

[2] ابن النديم، الفهرست، تحقيق، رضا تجدد،(د. ت)،(د. م) ، ص 205 - 206

[3] ابن نباتة المصري، سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، ط4، مطبعة الموسوعات، مصر، 1321هـ، ص 153 ـ 154

ويتفق هذا الخبر مع ما رواه ابن المرتضى عن أبي عبيدة الذي قال فيه: "ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله، فإني امتحنته فقلت له: ما عيب الزجاج ؟ فقال على البديهة: يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر"([1]). ويقول فيه الخطيب البغدادي:"هو أحد كبار المعتزلة في البصرة وفرسان أهل النظر والكلام على مذهبهم"([2]). أما تلميذه الجاحظ فإنه يقول: " إن الأوائل يقولون إنه يكون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحا فهو أبو إسحاق النظام "([3]).

ولكن رغم هذه الشهادات فإننا لا نجد كتبا تترجم له ترجمة وافية كبقية أعلام المعتزلة. فنحن لا نعرف بالتحديد تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته وقد يكون السبب في ذلك أن أغلب المؤرخين كانوا من أهل السنة وهم لا يرضون عن النظام ولا عن المعتزلة وهم في خصومة دائمة معه ومع كل المعتزلة، وإذا ما اتفق وترجم له بعض أنصاره فإن الأمر استقر في النهاية لخصومه فحجبوا كل ما أرادوا حجبه([4]). ولا يعقل إغفال ترجمة رجل كالنظام لأمرين على الأقل: الأول: أن النظام كان نابهًا منذ صغره فلا بد أن تكون الأنظار قد اتجهت إليه. وحكايته مع الخليل بن أحمد أبرز دليل على هذه النباهة. والثاني: إن أغفل المؤرخون ولادته لسبب أو لآخر فإنه لا يعقل أن يموت مثل النظام ولا يُعلم بموته ولا ينتبه الناس إلى وفاته إلا بعد عشر سنوات، إذ أن

[1]) أحمد بن يحيى بن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، حيدرأباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1316 هـ ص 28

[2]) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة، مكتبة الخانجي، بغداد، المكتبة العربية، مصر، مطبعة السعادة، 1349/ 1931، 97/6

[3]) عبد الجبار بن احمد، م. ن، ص 265

[4]) انظر: الخياط، مقدمة كتاب الانتصار، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1957، ص 5

الاختلاف حول تاريخ وفاته كان بعشر سنوات. فقد ذكر ابن نباتة أن النظام توفي سنة 221هـ وله من العمر ست وثلاثون سنة([1]) في حين يقول ابن شاكر الكتبي في خبر أورده عنه أبو ريدة إنه توفي سنة 231 هـ([2]).

وعلى أية حال فإننا لا نميل إلى تصديق ابن نباتة كثيرا لأننا نعلم أن والد النظام أخذه إلى الخليل وهو غلام، والخليل توفي عام 170 أو 175 هـ، فلا يعقل أن يكون النظام قد التقى بالخليل وهو لم يولد بعد. ولذلك فلا بد أن تكون ولادته قبل سنة 170 هـ. ثم إن ابن النديم يورد خبرا مفاده أن النظام كان يتعنف أبا نواس وله فيه عدة مقطعات، وإياه عنى أبو نواس بقوله :

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة   حفظتَ شيئا وغابت عنك أشياء

وذلك أنه كان يدعوه إلى القول بالوعيد فيأبى عليه([3]) وأبو نواس متوفى بين 195/ 198هـ فكيف يعقل أن تحدث هذه الخصومة بينه وبين النظام والنظام مازال غلاما. بل كيف يعقل أن يدعو إلى القول بالوعيد وهو لم يتجاوز العاشرة إلا بقليل. إذن لا بد أن يكون ابن نباتة قد أخطأ ولا بد أن يكون النظام قد ولد قبل سنة 170هـ حتى تصح روايات كثيرة وردت عنه.

هذا فيما يخص ولادته، أما فيما يخص وفاته فإننا نستطيع أن نعتمد التاريخ الذي ذكره ابن نباتة والتاريخ الذي ذكره ابن شاكر لنقول إن النظام توفي بين سنتيْ

---

[1]) ابن نباتة، م. ن، ص 156

[2]) ابن شاكر الكتبي، عيون التواريخ، مخطوط رقم 1588 بالمكتبة الأهلية بباريس، ص 67 ظ

[3]) ابن النديم، الفهرست، ص 205 - 206

221 و231 هـ إذا علمنا أن نبوغه كان في أيام المعتصم على حد رواية الشهرستاني وابن نباتة([1])، والمعتصم قد ولي من 218هـ إلى 227هـ وهكذا نستطيع أن نقول إن النظام ولد قبل سنة 170هـ وتوفي كما يقول ابن حجر في خلافة المعتصم سنة بضع وعشرين ومائتين([2]).

ويعود هذا الغموض الذي يكتنف شخصية النظام وحياته إلى الخصومة التي نشأت حوله بين أنصاره من المعتزلة وأعدائه من أهل السنة، فقد هاجم أهل السنة النظام فكفروه وعدوه زنديقا وماجنا وملحدا من كبار الملاحدة وحذروا الناس منه. فالبغدادي مثلا يحاول الحطّ من قدره فيقول :"والمعتزلة يموّهون على الأغمار بدينه، يوهمون أنه كان نظاما للكلام المنثور والشعر الموزون وإنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة ولأجل ذلك قيل له النظام " ([3]) ولا يجد البغدادي حرجا حين يعتبرفي " الفرق بين الفرق " آراء النظام فضائح. ويتابعه الاسفراييني في كل ما ذهب إليه ويزيد فيقول: " وكان آخر كلامه وما ختم به عمره أنه كانت يده في القدح وهو على علة فأنشأ يقول :

اشربْ على طربٍ وقل لمهدد هوّن عليك يكون ما هو كائن

---

[1]) الشهرستاني، الملل والنحل، بهامش الفصل لابن حزم، مصر، المطبعة الأدبية، 1317هـ 33/1. وسرح العيون، ص 154

[2]) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدرأباد الدكن، 1329هـ 67/1

[3]) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق، لجنة إحياء التراث العربي، ط5، بيروت، 1982/1402، ص 113

فلما تكلم بهذا الكلام سقط من تلك العلة ومات بإذن اللـه تعالى " ثم قال: "وفِرق الإسلام كلهم يكفرونه، وأسلاف المعتزلة أيضا يكفرونـه "([1]). وقـد كان ابن قتيبة أشدّ قسوة على النظام حين قال: " فإذا نحن أتينا أصحاب الكلام لما يزعمون أنهم عليه من معرفة القياس وحسن النظر وكمال الإرادة وأردنا أن نتعلق بشيء من مذاهبهم ونعتقد شيئا من نِحلهم وجدنا النظـام شـاطرا مـن الشطار يغدو على سكر ويـروح عـلى سـكر ويبيـت عـلى جرائرهـا ويـدخل في الأدناس ويرتكب الفواحش والشائنات وهو القائل :

ما زلــتُ آخذ روح الزقّ فـي لطـف   وأستبيح دمًا مـن غيـر مجروح

حتى انثنيت ولي روحان فـي جسدي   والزقّ مطرح جسم بلا روح([2])

أما المعتزلة وكل من والاهـم فـإنهم يثنـون عليـه ويعلـون مـن قدره ويكبرون فيـه تديّنـه وأخلاقـه. فهـذا الجـاحظ يقـول: " الأوائـل يقولون: في كل ألف سنة رجل لا نظيرله، فإن كـان ذلـك صـحيحا فهـو أبو إسحاق النظام "([3]). ويضيف في بيان فضله وفضل أصحابه فيقـول: "إن لم أقـل: ولـولا أصـحاب إبـراهيم وإبـراهيم لهلكـت العـوام مـن

---

[1]) أبو المظفر الاسفراييني، التبصير في الدين، تحقيق، محمد زاهد الكـوثري، مصر، مكتبـة الخانجي، بغداد، مكتبة المثنى، 1955/1374، ص 69

[2]) ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، بيروت، دار الكتاب العربي،(د.ت)، ص15

[3]) ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة، ص29

المعتزلة، فإني أقول: إنه قد أنهج لهم سبلا، وفتق لهم أمورا، واختصر لهم أبوابا ظهرت فيها المنفعة وشملتهم النعمة "([1]).

وهذا الخياط في معرض دفاعه عن النظام يقول: " ويل صاحب الكتاب [يعني ابن الراوندي] من الملحدين والذب عن التوحيد. لولا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته والذبّ عنه عند طعن الملحدين الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطامها"([2])، ويضيف: " إنه رحمه الله قال وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد. فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء. اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهل عليّ سكرة الموت. قالوا فمات من ساعته "([3]). ويعلق الخياط على هذا الخبر فيقول: إن هذه هي سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به والله تعالى شاكر لهم.

والمقارن بين هذا القول وقول الاسفراييني في سبب موت النظام لا يسعه إلا الشك فيما نسبه الخصوم لهذا الرجل من كفر واستهتار. فالاسفراييني يرى أنه مات

---

[1]) الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق، عبد السلام هارون، مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1943/1362، 206/4

[2]) الخياط، الانتصار: ص37

[3]) م. ن، ص 37. وأورد هذا الخبر أيضا ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة، ص 29. والقاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص 264

سكران وهو يتغنى بالخمرة في حين يؤكد كل من الخياط وابن المرتضى والقاضي عبد الجبار على أنه مات طاهرا نقيا يدعو الله أن يسهل عليه سكرة الموت فيستجيب له.

ثقافة النظام

إن أوّل مفارقة تعترضنا في ثقافة النظام هي التوفيق بين ما ذكره ابن المرتضى والقاضي عبد الجبار من أنه كان لا يكتب ولا يقرأ وقولهما إنه قد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا([1]) من خلال هذا القول يصعب القبول بأمية النظام. فالرجل قد اطلع على كتب الفلسفة ونظر فيها([2]) وكل من أرّخ له تقريبا ذكر نبوغه المبكر وقصته مع الخليل دليل على ذلك.

وقد ذكر الخطيب البغدادي أن له مذهبا في ترقيق الشعر وتدقيق المعاني لم يُسبق إليه وأنه ذهب فيه مذهب أصحاب الكلام المدققين([3]). وقال ابن النديم إنه: "ذهب في شعره مذهب الكلام الفلسفي، وكان مع ذلك حَسن البلاغة، مليح الألفاظ، جيد الترسل "([4]). فهل يمكن لأمّي أن يجيد البلاغة والترسل وأن يدقق الألفاظ ويفلسف المعاني. وحتى إن جاز له ذلك فإنه لا يمكن أن يفوق أهل عصره في ذلك والنظام قد فاق أصحابه بشهادة الكثيرين، يقول الجاحظ: " ما رأيت أحدا أعلم

---

[1]) باب ذكر المعتزلة، ص 29. وفضل الاعتزال، ص 264

[2]) عبد الجبار بن أحمد، م. ن، ص254

[3]) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 97/6

[4]) ابن النديم، الفهرست، ص 206

بالكلام والفقه من النظام "([1]). وما يهمنا في هذا المجال ليس هو معرفة النظام بالقرآن والتوراة والإنجيل والشعر والفقه... وقد أبدع في كل ذلك وإنما يهمنا أن نعرف اطلاعه على الفلسفة لتعلق بحثنا بهذا الأمر.

أجمع كل المؤرخين للنظام تقريبا على أنه عرف الفلسفة واطلع على ما ترجم من كتبها. فالشهرستاني يقول إنه قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وإنه كان أعلى من أصحابه في تقرير مذاهبهم. وفي معرض حديثه عن آراء النظام يحاول الشهرستاني ردّ بعضها إلى الفلاسفة حين يعلق بقوله " وهذه هي مقالة [أو مذهب] الفلاسفة " أو " وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة " أو "وقد وافق الفلاسفة في ذلك "([2]). أما البغدادي فإنه يرى أنه عاشر زمان شبابه قومًا من الثنوية وقومًا من السّمنية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كِبَره قوما من مُلحدة الفلاسفة، ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ. والنظام حسب البغدادي هو الذي أدخل مذاهب الثنوية وبِدع الفلاسفة وشُبَه الملحدين إلى دين الإسلام([3]). ويروي القاضي عبد الجبار أن النظام خرج إلى الحجّ فلقي هشام بن الحكم وغيره وناظرهم في دقيق الكلام ونظر كتب الفلسفة([4]). ويعلل ابن نباتة عداوة المسلمين للنظام بإقباله على الفلسفة فيقول: " وإنما أداه إلى المذاهب التي استُبشعت منه تدقيقه وتغلغله، فإنه كان قد اطلع

[1]) عبد الجبار بن أحمد، فضل الاعتزال، ص 264

[2]) الشهرستاني، الملل والنحل، 33/1 و67

[3]) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 113 ـ 114

[4]) عبد الجبار بن أحمد، م. ن، ص 254

على كثير من كتب الفلاسفة ومَالَ في كلامه إلى الطبيعيين منهم والإلهيين، فاستنبط من كلامهم رسائل ومسائل وخلطها بكلام المعتزلة " ويضيف أن مذهبه كان مذهب السفسطائية([1]).

ولئن بالغ البعض فأرجع آراء النظام كلها تقريبا إلى الفلسفة اليونانية فإن هذه المبالغة تؤخذ بشيء من الاحتراز ولو أننا لا ننكر ثقافة النظام الفلسفية. يقول ابن المرتضى: إن جعفر بن يحي البرمكي ذكر أرسطاطاليس والنظام حاضر فقال: قد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه ؟ فقال: أيّما أحبّ إليك أن أقرأه من أوّله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقض عليه فتعجب منه جعفر([2]). ثم إن بعض النصوص التي خلفها النظام لم تخـْلُ من الطابع الفلسفي، يقول مثلا في تلميذه الجاحظ :

حبي لعمرو جوهرٌ ثابتٌ وحبّه لي عرَض زائل
به جهاتي الستّ مشغولة وهو إلى غيري بها مائل([3])

ويقول :

يا تاركي جسدا بغير فؤاد أسرفتَ في الهجران والإبعاد
إن كان يمنعك الزيارةَ أعينٌ فادخلْ عليَّ بعلّة العوّاد
إن العيون على القلوب إذا جنت كانت بليتها على الأجساد([4])

---

[1]) ابن نباتة، سرح العيون، ص 153 ـ 155

[2]) ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة، ص 29

[3]) حسن السندوبي، أدب الجاحظ، القاهرة 1931/1350، ص 72

[4]) ابن نباتة، سرح العيون، ص 157

وبمثل هذا القول يؤكد ما قيل فيه من ذهابه في شعره مذهب الكلام الفلسفي إذ يتناول مواضيع الجوهر والعرض والجهات الستّ وعلاقة النفس بالجسد. وهذا ما دفع بالباحثين إلى الإجماع على أنه كان وفيّا للفلسفة اليونانية مخلصا لها. فهو عند البعض أوّل معتزلي استفاد من كتب الفلسفة([1]) وعند البعض متكلم جعل من علم الكلام نظيرا للفلسفة في عمق الأفكار وفي دقّة المصطلحات ومن ثمّ اعتبره الكثيرون فيلسوف المعتزلة([2]). ويرى أبو ريدة أنه من أكبر العاملين على نشر الثقافة الفلسفية في المجامع، وهو بتعمّقه وتعرّضه للبحث في أمور دقيقة أدخل كثيرا من الدقة والضبط في الأفكار وقام بثورة على التقليد وقرّر حق العقل في الأحكام، وأمعن في قراءة كتب الفلاسفة والانتفاع بها، فكان من الذين مهدوا السبيل للفلسفة الإسلامية التي ازدهرت في القرنين الثالث والرابع([3]).

أما المستشرقون فإنهم لا يرون فيه إلا تلميذا لأرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة اليونان يقول أوليري: " أما ثاني قادة المعتزلة فهو إبراهيم بن سيار النظام. .. والذي كان تلميذا متخصّصا بالفلاسفة اليونان وكاتبا موسوعيا، وهو في هذا كان مثالا للفلاسفة العرب الأوّلين الذين كان همّهم تطبيق العلوم اليونانية في تفسير الحياة

---

[1]) زهدي جار الله، المعتزلة، مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، ، 1947/1366، ص49

[2]) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط4، مؤسسة الثقافة الجامعية بالأسكندرية، مصر 1982، ص 256

[3]) محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946/1360، ص 64

والطبيعة عموما "([1]). ونحن لا ننكر على أوليري قوله إن النظام عرف الفلسفة اليونانية ولكننا نضيف أنه قد اطلع أيضا على الفكر الفارسي والهندي والاسكندراني.. من خلال مناظراته للثنوية والمجوس والزنادقة. ..واطلع على كل ماكان يروج في عصره من أفكار وأصبح كما قال أوليري نفسه كاتبا موسوعيا ملمّا بالفلسفة والفقه والكلام والحديث والشعر والجدل والمناظرة. ..ولا ننسى أن نهمس في أذن أوليري أيضا أن النظام كان فوق هذا صاحب عقل مستقل وأنه رفض أن يبقى تابعا لأستاذه فأنشأ لنفسه مذهبا خاصا وفرقة خاصة واستقل عن شيخه فضلا عن أرسطو الذي نقض قوله كما رأينا.

إن ثقافة النظام تترجم ثقافة عصره، والمطلع على ذلك العصر يلاحظ أن الفلسفة اليونانية كانت شائعة في كل من سوريا ودمشق والاسكندرية وأنطاكيا وجنديسابور وحرّان وبلخ والرّها ونصيبين وقنّسرين وغيرها من المدن التي حافظت على طابعها الإغريقي منذ غزو الإسكندر الأكبر لهذه المناطق. ثم إن الفلسفة قد وجدت دعما هاما في تشجيع الملوك لها وفي حركة الترجمة كما سنرى. .. وقد طاف النظام أرجاء البلدان الشرقية من الدولة الإسلامية وكان كثير منها مراكز ثقافات قديمة وملتقى حضارات هندية وفارسية ويونانية. ..ثم ورد بعد ذلك بغداد وكانت وقتها تزخر بما ترجم من علوم اليونان.

---

[1]) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة، إسماعيل البيطار، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1972، ص 111

شيخه: أبو الهذيل العلاف

لا ننسى ونحن نتلمس الأثر الفلسفي في ثقافة النظام أن نذكر أنه تتلمذ على يد أبي الهذيل العلاف وهو أهمّ شيوخه على الإطلاق ولو أننا لا نعرف كثيرا عن علاقة النظام بأساتذة آخرين سوى العلاف غير ما روي من أن أباه قد أخذه وهو غلام إلى الخليل بن أحمد ليؤدبه([1]). فالعلاف إذن هو مورد النظام الأوّل وهو رجل قد اطلع على الفلسفة اليونانية وانتهج مناهجها وانتصب للرد على المخالفين على اختلاف مذاهبهم وقد ورث النظام عن أستاذه هذه النزعات كلها([2]).

فالعلاف إذن هو على حدّ عبارة الشهرستاني من شيوخ المعتزلة الذين طالعوا كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون وخلطوا مناهجها بمناهج الكلام، بل كان شيخهم الأكبر الذي وافق الفلاسفة في أن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته([3]). قال ابن المرتضى إن النظام كان من أصحابه وإنه خرج إلى الحج وانصرف على طريق الكوفة فلقي بها هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين فناظرهم في أبواب دقيق الكلام فقطعهم، ونظر في شيء من كتب الفلاسفة. فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبي الهذيل. قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل في ذلك فخيل إليّ أنه لم يكن متشاغلا قط إلا به لتصرفه

[1]) ابن نباتة، م. ن، ص 154

[2]) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص 65

[3]) الشهرستاني، الملل والنحل، 33/1 ـ 34

وحذقه في المناظرة فيه([1]). وقد ذكر له ابن النديم كتابا على السفسطائية وكتابا على المجوس وآخر على اليهود([2])... فهذه النصوص على قلتها تثبت اطلاع العلاف على الفلسفة اليونانية سواء من خلال ما ترجم من كتب في ذلك العصر أو من خلال مناظراته للثنوية والزنادقة وغيرهم...

ثم إن آراء الفلاسفة اليونانيين كانت في ذلك العصر منتشرة في منطقة الشرق الأدنى وكانت هناك مدارس فلسفية في كل من الإسكندرية وأنطاكيا وحرّان. .. وكان أصحاب الديانات المختلفة يقصدونها ليأخذوا منها المبادئ التي يدافعون بها عن دياناتهم. فلم يجد العلاف بدّا من الاطلاع على الفلسفة هو الآخر حتى يستطيع أن يرد على هؤلاء بمثل قولهم. لذلك يرى أحمد أمين أن الفضل يرجع إليه في تطعيم مبادئ الاعتزال بمبادئ الفلسفة([3]). ولو لم يساير رجال المعتزلة الخصومَ ولم يقبلوا على الفلسفة وينتفعوا بها لما استطاعوا الظهور على نحل رتبت عقائدها الدينية على أصول فلسفية واعتمدت كلاما منطقيا مدققا وأتقنت المجادلة والمناظرة لأن مثل هؤلاء الناس لا تلزمهم الأدلة النقلية وحدها الحجة بل لا بدّ من أدلة عقلية تسندها وتظهر صحتها([4]). وهذا ما فعله العلاف ومن بعده سائر المعتزلة، وكانت الغاية في البداية من البحث في مسائل الجوهر والعرض والحركة والسكون وغير ذلك من مسائل الفلسفة الاستعانة بكل ما من شأنه أن يعينهم على تقرير مذاهبهم ولكنهم اشتاقوا بعد ذلك للفلسفة لذاتها وقصروا بحوثهم على قضايا فلسفية وأهملوا غايتهم الأولى وهي

---

[1]) عبد الجبار بن أحمد، باب ذكر المعتزلة، ص 26

[2]) ابن النديم، الفهرست، ص 140

[3]) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط10، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ـ ت) ، 98/3

[4]) زهدي جار الله، المعتزلة، ص 48

نصرة الدين بل إنهم صدموا أحيانا بعض التعاليم الدينية كما فعل العلاف مثلا فقد "قاده قوله بتناهي الحركة إلى القول بانقطاع حركات أهل الخلدين "([1]).

لقد ورث النظام هذه الصفات عن أستاذه بل فاق أستاذه في مجال المناظرة والجدل وكان ذا حسّ نقدي عال فاق به كل أعلام المعتزلة الذين لم يكن ينقصهم هذا الحس لاعتمادهم على العقل، لكن النظام كان أكثر جرأة منهم، أداه منهجه العقلي الصارم إلى اعتماد الشك وجعله وسيلته الأولى في نقد الأفكار قبل قبولها. ونحسب مع ابن نباتة أن سبب الإعراض والصدود الذي لقيه من الناس يعود إلى شدة تدقيقه وغوصه على المعاني([2]).

الروح النقدية عند النظام

شعر النظام بقوة عقله فلم يرد أن يقف أمامه شيء: ففسر القرآن حسب ما أداه إليه عقله، وشكك في عدالة بعض الصحابة ورماهم بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنهم رووا أحاديث لم ترُقْ له ولم تتماش مع مذهبه، وشكك كذلك في الإجماع والقياس وفي بعض معجزات الرسول كانشقاق القمر رغم ورود النص بذلك. وكان لا يهمه إلا الانتصار لعقله ولنزعته في التثبت ورغبته في الحكم بعد التيقن بحيث لا يدع في الحكم مجالا للشك([3])

---

[1]) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1389/1969، 47/2

[2]) ابن نباتة، م. ن، ص 153

[3]) أبو ريدة، إبراهيم النظام، ص 15

يقول "جولدتسيهر" متحدثا عن المعتزلة ولا أظنه إلا قاصدا النظام: "...إن لهم الفضل في أن كانوا الأوائل في الإسلام الذين رفعوا العقل إلى مرتبة أن يكون مصدرا لمعرفته الدينية، بل هم أول من اعترف صراحة بقيمة الشك كباعث أول على المعرفة"([1]) وهذا ما تؤكده لنا النصوص الواردة عن النظام. يقول: " لم يكن يقين قط حتى كان فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما شك " بل " ألف شك عنده خير من يقين واحد لا يسبقه شك "([2]). وهذه الأقوال من شأنها أن تصنف النظام ضمن العقليين الذين يعتمدون الشك المنهجي لبلوغ اليقين.

هكذا أداه عقله الناقد إلى الجرأة على السنة كما سبق أن قلنا فكانت "له أقاويل في أحاديث يدعي عليها أنها مناقضة للكتاب، وأحاديث يستبشعها من جهة حجة العقل ـ وذكر أن جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار ـ وأحاديث ينقض بعضها بعضا "([3]). وفسر القرآن كما أراد له عقله وأوّل بعضه طبقا لمذهبه وأنكر حجية الإجماع ونفى القياس وهاجم الفقهاء والمحدثين والمفسرين ولم يرض عن كثير من فلاسفة اليونان وهاجم بعضهم ورد عليهم. فخطأ أرسطو وخطأ الذريين والطبيعيين وجعل عقله فوق عواطفه ورأيه وفكره فوق دينه "([4]). وهكذا يكون النظام

[1]) اجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ط2، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، (د – ت) ، ص118

[2]) الجاحظ، الحيوان، 35/6 ـ 36

[3]) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 32

[4]) أحمد أمين، ضحى الإسلام، 126/3

كما قال بعضهم([1]) قد اتخذ لنفسه منهجا عقليا بحتا واجه به النص كما واجه به الفلسفة اليونانية، وبهذا المنهج وفيه قرر رأيه سواء خالف النصوص الدينية أو وافقها.

الجدل والمناظرة عند النظام

برع النظام في الجدل المناظرة، فناظر مختلف الفرق والنحل واستطاع بفضل قوة حجته أن يشكك في آرائها ومعتقداتها. وناظر شيخه أبا الهذيل وقطعه مرارا فلما قيل له: أتناظر أبا الهذيل ؟ قال: نعم وأطرح له رخّا من عقلي([2]). يقول ابن المرتضى: "وناظر أبا الهذيل في الجزء فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة والنعل وهو أول من استنبطه، فتحير النظام، فلما جنّ عليه الليل نظر أبو الهذيل وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكر. فقال: يا إبراهيم هكذا حال من ناطح الكباش. فقال: يا أبا الهذيل بل جئتك بالقاطع، إنه يطفر بعضا ويقطع بعضا، فقال أبو الهذيل: ما يقطع ؟ كيف يقطع ؟"([3]).

ويروي لنا الجاحظ أنه قيل لأبي الهذيل: إنك إذا راوغت واعتللت وأنت تكلم النظام فأحسن حالاتك أن يشك الناس فيك وفيه. والمقصود من ذلك أنه إذا جدّ العلاف في الجدل استيقن الناس قوة النظام وضعف أبي الهذيل، لذلك عليه أن يتظاهر بالمرض حتى يذهب في اعتقاد الناس أنه لولا مرضه لغلبه لأن ذلك خير له من انكشاف أمره وتيقن الناس ضعفه ([4]).

---

[1]) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط8، دار المعارف، القاهرة 1981، 420/1

[2]) ابن نباتة، سرح العيون، ص 154

[3]) ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة، ص 29

[4]) الجاحظ، الحيوان، 3 / 60

ولما أسنّ العلاف وبعُد عهده بالمناظرة دخل عليه النظام فقال له: يا أبا الهذيل أخبرني عن فراركم أن يكون جوهرا مخافة أن يكون جسما، فهلا فررتم من أن يكون جوهرا مخافة أن يكون عرضا والجوهر أضعف من العرض. فبصق أبو الهذيل في وجهه فقال أبو إسحاق: قبّحك الله من شيخ فما أضعف حجتك "([1]).

وقد ناظر النظام الزنادقة والمنانية والدهرية. ..حكي أنه مات لصالح بن عبد القدوس ولد فمضى إليه أبو الهذيل والنظام معه وهو غلام حدث كالتبع له فرآه محترقا، فقال أبو الهذيل: لا أعرف لجزعك وجها إذا كان الناس عندك كالزرع. فقال صالح: يا أبا الهذيل إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك. فقال أبو الهذيل: وما كتاب الشكوك ؟ قال: كتاب وضعته من قرأه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان. فقال له النظام: فشُكّ أنت في موت ابنك واعمل على أنه لم يمت وإن مات، وشك أيضا في انه قد قرأ هذا الكتاب وإن لم يكن قرأه. فحُصر صالح "([2]).

هكذا ورغم حداثة سن النظام فإنه قطع الخصم وفي أقل كلام وأراح شيخه من مشقة هو في غنى عنها. وقد كانت المنانية تزعم أن الصدق والكذب مختلفان متضادان، وأن الصدق خير وهو من النور، والكذب شر وهو من الظلمة. .. فقال لهم إبراهيم: "حدّثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه :مَن الكاذب ؟ قالوا :الظلمة. قال: فإن ندِم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال: قد كذبت وأسأت. من القائل: قد كذبت ؟

---

[1]) ابن نباتة، م. ن، ص 154 ـ 155

[2]) م. ن، ص 155

فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون. فقال لهم إبراهيم: إن زعمتم أن النور هو القائل: قد كذبت وأسأت فقد كذب لأنه لم يكن منه ولا قاله، والكذب شرّ فقد كان من النور شرّ وهذا هدم قولكم، وإن قلتم إن الظلمة قالت: قد كذبت وأسأت فقد صدقت، والصدق خير فقد كان من الظلمة صدقٌ وكذبٌ وهما عندكم مختلفان، فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان خير وشرّ على حكمكم، وهذا هدم قولكم بقدم الإثنين"([1]).

هذه بعض مناظرات النظام وهي تشهد على براعته في الجدل وتثبت أن الجدال بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى كان من الطرق التي أخذ عنها المسلمون بعض النظريات الفلسفية([2]) وذلك لمعرفة هذه الفرق بالفلسفة اليونانية واستخدامها في الدفاع عن عقائدها. ولاعتماد المعتزلة على الجدل مال بعضهم([3]) إلى القول بتأثرها بمنهج السفسطائيين الذين كانوا يتعلمون البلاغة وفنّ القول ليمرنوا على الجدل والمناقشة. وهذا الرأي يذكرنا بما قاله ابن نباتة من أن مذهب النظام كان مذهب السفسطائية([4]). والحقيقة أن الفرق كبير بين قول المعتزلة وقول السفسطائية: فالجدل السفسطائي هو مراء متعلق بإظهار المذاهب وتقريرها وقوامه استعمال الاستدلالات المموّهة والحجج السفسطائية، وأصحاب هذا الفن يفندون كل شيء دون إثبات أيّ

---

[1]) الخياط، الانتصار، ص 30

[2]) علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، مطبعة حجازي،(د ـ م)، 1949/1369، ص 25

[3]) عبد الحكيم بلبع، أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ط2، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1969، ص 250

[4]) ابن نباتة، م. ن، ص 155

شيء([1]) في حين يقوم الجدل عند المتكلمين على الحجة والبرهان والغرض منه ليس التمويه على الخصم ومخادعته وإنما إقناعه وإظهار الحقيقة له وهذا هو المنهج الذي سار عليه النظام في كل مناظراته.

مؤلفاته

لم يترك النظام أثرا مكتوبا فقد ضاعت كتبه كلها ولم يبق من آثاره غير آراء مبثوثة في مؤلفات الجاحظ وفي كتب الفرق والمقالات والتاريخ. ولقد وجدنا أغلب المعاصرين ينسبون له أربعة او خمسة كتب لاغير، ولكن ابن النديم يورد له قائمة طويلة بالكتب ولسنا ندري لماذا لم يعتمدها هؤلاء الدارسون للنظام ولو أن هناك من أشار إليها مجرد إشارة كأبي ريدة في كتابه الهام عن ابراهيم النظام([2]). يقول ابن النديم: "وله من الكتب: كتاب إثبات الرسل، كتاب التوحيد على أصحاب الهيولى، كتاب الرد على الدهرية، كتاب الرد على أصحاب الاثنين، كتاب الرد على أصناف الملحدين، كتاب التعديل والتجوير، كتاب المعرفة، كتاب القدر، كتاب في المحال، كتاب المخلوق على المجبرة، كتاب في العدل، كتاب المستطيع، كتاب التولد، كتاب الوعيد، كتاب الجوابات، كتاب النكت، كتاب الجزء، كتاب المعاني على معمر، كتاب الطفرة، كتاب المكامنة، كتاب المداخلة، كتاب في العالم الكبير، كتاب العالم الصغير، كتاب الحدث، كتاب الإنسان، كتاب المنطق، كتاب الحركات، كتاب

[1]) انظر: معجم الفلاسفة، تأليف مجموعة من الأساتذة، المركز القومي البيداغوجي، تونس 1977، مادة جدالية

[2]) محمد عبد الهادي أبو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، ص 73

الجواهر والأعراض، كتاب العروس، كتاب الأرزاق، كتـاب حركـات أهـل الجنـة، كتاب خلق الشيء، كتـاب الصـفات، كتـاب في القـرآن مـاهو، كتـاب الأفاعيـل، كتاب الرد على المرجئة...([1]) والقائمة طويلة وهي تؤكد سعة علم النظام وكثرة مؤلفاته وردوده على مخالفيه سواء كانوا من المسلمين أو من غير المسلمين.

---

[1]) ابن النديم، الفهرست، ص 206

الفصل الثاني

انتشار الفلسفة اليونانية في عصر النظام

انتشار المدارس الفلسفية

رأينا أن المعتزلة قد اصطدموا في دفاعهم عن عقيدتهم بأقوام لهم باع في الفلسفة والعلوم العقلية وقد اكتسبوا ذلك مما كان رائجا زمنئذ من أفكار فلسفية في محيطهم فالمتأمل في المنطقة الممتدة من مقدونيا إلى الإسكندرية في ذلك الوقت يلحظ انتشار المدن ذات الطابع الإغريقي التي خلفها الإسكندر المقدوني بعد غزوه لمنطقة الشرق الأدنى. وقد أقام هذه المدن كحاميات له فبقيت محافظة على طابعها الذي أراده لها وقام فيها أناس يدعون للفلسفة اليونانية ويقيمون لها المدارس الراقية ومنها:

- مدرسة الإسكندرية:

أسسها الإسكندر الأكبر سنة 323 ق.م وقد كان محبّا للفلسفة وتلميذا لأرسطو([1]) ولعل نيّة الإسكندرفي مزج الثقافات وإنشاء ثقافة موحدة هي التي دفعت وريثه على مصر " بطليموس سوتر " إلى إنشاء مدرسة تبث الأفكار اليونانية فاتخذ الإسكندرية عاصمة له وفعل الكثير في سبيل جعلها بؤرة الثقافة الإغريقية والتفوّق العلمي وأنشأ بها المتحف الذي أصبح بعد ذلك جامعة هيلينية تنافس المدارس الأثينية القديمة([2]).

---

[1]) دي لاسي أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة، وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1962، ص25

[2]) أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ترجمة، تمام حسان، مطبعة الرسالة، مصر (د ـ ت)، ص 20

وهكذا أصبحت الإسكندرية مدرسة أكاديمية تعمل على نشر الفلسفة وتلقينها للناس فأصبحت قبلة القاصدين "وحلّت محلّ أثينا وكونت الهيلينية لنفسها أفقا فكريا جديدا "([1]) مع ظهور مذهب توفيقي عرف باسم الأفلاطونية الحديثة بزعامة "أمونيوس سكاس " لكنه لم يشتهر إلا على يد أبرز تلاميذه " أفلوطين " الذي عمل على التوفيق بين مذاهب اليونان وأنشأ مذهبا قريبا من نفوس الناس في الشرق.

وقد كانت فلسفة أفلوطين دينية سبق لفيلون الإسكندري (20 ق.م - 40 ب.م) أن مهّد لها ببحوثه اللاهوتية حين سعى إلى دمج الدين اليهودي بالفلسفة. فكان من أثر ذلك أن تأثر المسيحيون كذلك بهذه الأبحاث فتكونت الفرق المسيحية التي اختلفت حول طبيعة السيد المسيح كالنسطورية ([2]) واليعقوبية ([3]).وأقبل النساطرة السريان على فلسفة فيلون لأنهم وجدوها تتفق مع دينهم وتنفعهم في تأييد قضاياهم الدينية والدفاع عنها. ولما فتح المسلمون بلاد الشام والعراق واختلطوا بالسريان قربوهم منهم ورغبوا في تعلم فلسفتهم، فلما تعلموها قبلوها كما قبلها اليهود والمسيحيون قبلهم([4]).

---

[1]) م. ن، ص 2

[2]) النسطورية: هم أصحاب نسطور الحكيم الذي تصرف في الأناجيل بحكم رأيه. .. قال إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة(الوجود والعلم والحياة) وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو، واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق الامتزاج كما قالت الملكانية، ولا على طريق الظهورية كما قالت اليعقوبية ولكن كإشراق الشمس في كوة أو على البلور أو كظهور النقش في الخاتم. .. أما اليعقوبية فهم أصحاب يعقوب قالوا بالأقانيم الثلاثة إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحمًا ودمًا فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو.... انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت 1413/ 1992، 2 / 251 ـ 254

[3]) زهدي جار الله، المعتزلة، ص 47

[4]) علي مصطفى الغرابي، تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين، مطبعة السعادة، مصر 1948، ص 142

- مدرسة أنطاكيا ([1]) :

أسسها الأسقف يوسطاثيوس يقلد بها مدرسة الإسكندرية الكبرى([2]) واستقطبت هذه المدرسة الناس بعد أن نقلت مدرسة الإسكندرية ومكتبتها إليها. وقد بقيت مدرسة الإسكندرية في أنطاكيا 130 أو 140 سنة تقريبا قبل أن تنتقل منها إلى حران ثم إلى بغداد([3]). وقد أشرف على هذه المدرسة أساتذة يعاقبة اهتموا كثيرا بالدراسات اللاهوتية وجعلوا منها ثاني مدرسة أخذ عنها السريان ثقافة اليونان وعملوا على نشرها في الشرق.

- الرّهاء([4]) ونصيبين([5]):

لما أقبل السريان على درس الفلسفة وتلقيها في مدرسة الإسكندرية وأنطاكيا عملوا على نشر ما تلقوه من علوم عقلية، فأنشؤوا مدرسة نصيبين الأولى على غرار

---

[1]) أنطاكية: قيل إن أول من بنى أنطاكية أنطيخس وهو الملك الثالث بعد الإسكندر، وذكر يحيى ابن جرير أن أول من بنى أنطاكية أنطيغونيا في السنة السادسة من موت الإسكندر ولم يتمها فأتمها بعده سَلوقوس وهو الذي بنى اللاذقية وحلب والرّها. ولم تزل أنطاكية قصبة العواصم من الثغور الشامية وهي من أعيان البلاد وأمهاتها. وبينها وبين حلب يوم وليلة. انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر بيروت، بيروت 1397 / 1977، 1 / 266

[2]) أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ص70

[3]) انظر: ماكس مايرهوف، من لإسكندرية إلى بغداد، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ضمن التراث اليونان في الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة 1965، ص 53

[4]) الرّهاء: بضم أوله والمدّ والقصر، مدينة بالجزيرة بين الموصل والشام. سميت باسم الذي استحدثها وهو الرّهاء بن البَلَنْدَى بن مالك بن دعر.. ياقوت الحموي: م. ن، 3 / 106

[5]) نصيبين: مدينة عامرة من بلاد الجزيرة على جادة القوافل من الموصل إلى الشام. وبينها وبين الموصل ستة أيام. ياقوت الحموي: م. ن، 5 / 288

مدرسة الإسكندرية وعملوا على جلب العلماء لها، ولكن الفرس احتلوا هذه المدينة سنة 363 ق.م وشردوا أهلها وأغلقوا مدرستها، ففر رئيس مدرسة نصيبين إلى مدينة الرّهاء وهكذا بدأت مدرسة مسيحية في الرّهاء اعتبرت بعثا لمدرسة نصيبين([1]). وقد بلغت مدرسة الرّهاء درجة عليا جعلتها تضاهي أكبر المدارس في ذلك الوقت لأن لهجة الرّها بلغت من الرقي درجة جعلتها صالحة لأن تكون لغة كتابة([2]) فبدأ الإقبال على المؤلفات اليونانية ونشطت حركة النقل إلى السريانية إلا أن هذه المدرسة كانت ذات نزعة نسطورية لم تعجب الرومان فعمدت السلطة البيزنطية إلى غلقها سنة 489 م ولكن علماءها فتحوها مرة أخرى في نصيبين وعرفت بمدرسة نصيبين الثانية.

ـ مدرسة جنديسابور([3]):

أسسها كسرى أنو شروان في القرن السادس الميلادي واستجلب لها العلماء النساطرة وعهد إليهم التدريس فيها وترجمة الكتب من اليونانية إلى الفارسية فتأثر الفرس بالحضارة اليونانية عن طريقها.

ولقد تأثرت هذه المدرسة كذلك بالمدنية الهندية وأصبحت مركزا للتفاعل بين الحضارات الثلاث(اليونانية والفارسية والهندية) ويذكر أوليري أن أول اتصال بين العرب وبين هذه المدرسة كان عند مرض المنصور بمرض خطير واستدعائه لجبريل بن

([1]) أوليري، م. ن، ص 72

([2]) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط5، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1981، ص 21

([3]) جنديسابور: بضمّ أوله وتسكين ثانيه وفتح الدال وياء ساكنة، مدينة بخوزستان بناها سابور بن أردشير فنسبت إليه. ياقوت الحموي: م. ن، 2 / 170

بختيشوع رئيس مدرسة جنديسابور ومستشفاها([1])، وقد كان لهذه المدرسة شهرة مدرسة الإسكندرية([2]) نظرا للجهود التي كان يبذلها العلماء من النساطرة السريان ولعناية كسرى أنو شروان الكبيرة بدعم البحوث الطبية والفلسفية.

وقد نضج في ذلك العهد المذهب الأفلاطوني الجديد إلا أن قيصر الروم اضطهد علماء هذا المذهب وأقفل الهياكل والمدارس وطارد العلماء والمفكرين فاضطر جماعة من هؤلاء الفلاسفة إلى الرحيل إلى بلاد فارس حيث وجدوا من كسرى التبجيل والاحترام فقدرهم حق قدرهم وأفسح لهم المجال للتاليف والنقل([3]). لذلك لا نعجب إذا وجدنا آداب الفرس قبيل الإسلام آدابا يونانية في جملتها بعد أن اشتهرت هذه المدرسة وأقبل الناس فيها على درس الفلسفة وتدريسها وبعد أن لقيت الثقافة الإغريقية مساندة الملك الفارسي ودعمه، فأقبل العلماء النساطرة في مدرسة جنديسابور على تأليف الكتب وترجمة الآثار اليونانية وخاصة على المذهب الأفلاطوني الحديث الذي وجد فيه السريان تدعيما لعقائدهم فمالوا إليه ونشروه في الشرق الأدنى ولعل هذه الترجمات السريانية هي التي اطلع عليها المتكلمون الأوائل من المسلمين فيما بعد فتأثروا بها وظهرت آثار ذلك في بحوثهم الإلهية خاصة.

وإلى جانب هذه المدارس الفلسفية انتشرت الفلسفة اليونانية في ذلك العصر في عدة مدن حافظت على طابعها الإغريقي الذي اكتسبته منذ عهد الإسكندر في آسيا

---

[1]) أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ص 226

[2]) أحمد فريد رفاعي، عصر المأمون، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1346/ 1927، ص 47

[3]) م. ن، ص 160

الوسطى في بلخ([1]) وصغديانة([2]) وفرغانـة([3]) و"رأس عـين"([4]) وقـنّسرين([5]) وحـرّان([6]) وهي مستعمرة إغريقية عنيدة في وثنيتها اتصلت فيها وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية وبنظريات المذهبين الفبيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد([7]).

ولا ننسى أن دمشق كانت متأثرة بالطابع اليونـاني يصـفها أولـيري بأنهـا مدينة نصف يونانية لم تتشرب الثقافة اليونانية تشربا تاما مثل مدينة أنطاكيـا. وقد كان مليخاأحد أقطاب المذهـب الأفلوطيني من أهل سوريا الخاليـة(سـهل البقاع) وكذلك فورفوريوس أستاذ مليخا كـان هـو الآخـر سـوريا وكـان اسـمه الأصلي مالخوس ومعناها ملك أو ملكي([8]).

---

[1]) بلـْخ: مدينة مشهورة بخراسان، بينها وبين ترمذ اثنا عشر فرسخا، قيل إن أول من بناها لُهراسف الملك لما خرب صـاحبه بخـت نصر بيـت المقـدس، وقيـل بـل الاسـكندر بناهـا وكانت تسمى الاسكندرية قديما. ياقوت الحموي: م. ن، 1 / 479

[2]) لم نعثر على هذا الاسم في معجم البلدان وعثرنا على: الصّغد: وهي كورة عجيبة قصبتها سمرقند، وقيل هما صغدان: صُغد سمرقند وصُـغد بخـارى. يـاقوت الحمـوي: م. ن، 3 / 409

[3]) فرغانة: مدينة وكورة واسعة بما وراء النهر متأخمة لبلاد تركستان بينهـا وبـين سـمرقند خمسون فرسخا. ياقوت الحموي: م. ن، 4 / 253

[4]) رأس عين: مدينة من مدن الجزيرة بين حران ونصيبين. ياقوت الحموي: م. ن، 3 / 13

[5]) قنسرين: كورة بالشام منها حلب. ياقوت الحموي: م ن، 4 / 403

[6]) حرّان: مدينة عظيمة مشهورة من جزيرة أقور، وهـي قصبة ديار مُضر، بينها وبين الرّهـا يوم وبين الرّقة يومان، وهي على طريق الموصل والشام والروم. ياقوت: م. ن، 2 / 235

[7]) انظر: أوليري، مسالك الثقافة الإغريقيـة إلى العـرب، ص 5 وص 143. ودي بـور: تـاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 24

[8]) أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ص 32 ـ 34 ـ 191

كما وصلت الثقافة الإغريقية إلى العرب من طريق آخر وهو الطريق البحري الذي يمتد من الإسكندرية إلى شمال الهند الغربي. وكذلك ساهم البوذيون بقسط هام في نشرهذه الثقافة عن طريق مناظراتهم للمسلمين وكذلك فعل الفرس والمسيحيون سواء عن طريق الكنيسة الملكانية التي كانت قائمة في سوريا عند الفتح الإسلامي أو عن طريق الكنيسة النسطورية القائمة في فارس([1]) أو حتى عن طريق التأمل الخاص بالرهبان في الأديرة.

وقد ساهم بعض الخلفاء المسلمين في نشر الثقافة اليونانية عن طريق جلب الكتب والمخطوطات من أقاصي البلاد وتزيين بلاطاتهم بالعلماء والفلاسفة والمنجمين... وتشجيعهم وإتاحة الفرصة أمامهم للجدل والمناظرة. فالمنصور مثلا كان بارعا في الفقه ومولعا بالفلسفة ومحاطا بالعلماء([2]) وقد ترجمت في عهده عدة رسائل لأرسطوطاليس، وكتاب المجسطى لبطليموس وأصول الهندسة لإقليدس([3]). ومهما خامرتنا الشكوك في صحة هذه الروايات فإننا لا نستطيع أن ننكر أن المنصور كان مهتمّا بالعلوم والفلسفة شديد الاهتمام بها، وكان محيطا للعلماء برعايته ومشجعا للمترجمين والنقلة.

([1]) دي بور، م. ن، ص 21

([2]) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1974، ص28

([3]) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، ط2، مطبعة السعادة، القاهرة 1367/1947، 314/4

ثم حدث في عهد الرشيد تحول له أثره، فقد كان هارون الرشيد واقعا تحت وزيره وأستاذه يحي البرمكي وهو سليل الأسرة البرمكية النسيبة والثرية التي أتت من بلخ واستقرت في مرو وهما مركزان من مراكز الثقافة اليونانية لأجل ذلك كان البرامكة كما قال أوليري شديدي العناية بالفلسفة وكان نفوذهم في ذلك الوقت قد بدأ يعظم خاصة بعد دخولهم للبلاط العباسي فبذلوا جهدا كبيرا لتعريف العرب بالثقافة اليونانية.

وكان يحي البرمكي خاصة داعية متحمسا لهذا البحث العلمي وقد ظهر تأثيره في الرشيد الذي شجع العلماء على ترجمة الكتب والمؤلفات الفلسفية والطبية وأعان على استجلاب المخطوطات الإغريقية من الامبراطورية الرومانية وهي سياسة سخية جاءت إلى بغداد بكثير من المؤلفات الهامة([1]).

وقد كان المأمون أهمّ الخلفاء المهتمين بالعلم والفلسفة في الدولة العباسية، يذكر صاعد الأندلسي أنه لما أفضت الخلافة في بني العباس إلى الخليفة السابع عبد الله المأمون ابن هارون الرشيد تمم ما بدأ به جده المنصور فأقبل على طلب العلم في مواضعه وداخل ملوك الروم فسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلسفة فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطوطاليس وأبقراط وجالينوس وأوقليدس وبطليموس وغيرهم من الفلاسفة فاستجاد لها مهرة التراجمة وكلفهم إحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما أمكن ثم حضّ الناس على قراءتها ورغبهم في تعليمها([2]).

---

[1]) أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ص 226 ـ 229

[2]) صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت 1912، ص 48

ويورد لنا ابن النديم خبرا عن المأمون لا يخلو من غرابة وخيال. قال ابن النديم: "إن المأمون رأى في منامه كأن رجلا أبيض اللون مشربا حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلح الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل جالسا على سريره. فقال المأمون: وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت: من أنت ؟ قال: أنا أرسطاطاليس. فسررت به وقلت: أيها الحكيم، أسألك ؟ قال: سلْ. قلت: ما الحُسن؟ قال: ما حسُن في العقل. قلت: ثم ماذا ؟ قال: ما حسُن في الشرع. قلت: ثم ماذا ؟ قال: ما حسُن عند الجمهور. قلت: ثم ماذا ؟ قال: ثمّ لا ثمّ([1]). ولئن رفض البعض هذه الرواية ورأى أن تاريخ الأمم لا يمكن أن يقوم على الأوهام والخيالات([2]) فإننا نستنتج منها على الأقل انشغال عقل المأمون بالفلسفة وتغلغلها في لاوعيه وهذا ما جعله يقرّب إلى مجلسه كلّ متكلم وكلّ فيلسوف. .. ويعطي من الذهب زنة ما ينقله الناقل من الكتب مثلا بمثل([3]) ويكون أفضل من رعى العلم اليوناني في العالم الإسلامي.

حركة الترجمــة

الغاية من الحديث عن حركة الترجمة في هذا المجال هي إظهار تأثر النظام بما ترجم من كتب في عصره لأن الكتب المترجمة كانت رافدا من أهم روافد العلوم العقلية والفلسفة اليونانية، لذلك فإننا لم نهتمّ كثيرا بالحديث عن أدوار الترجمة ولا بالحديث عن النقَلَة والصعوبات التي لاقوها في سبيل نقل الكتب من لسان إلى لسان.

---

[1]) ابن النديم، الفهرست، ص 303

[2]) انظر: دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق، محمد جلال شرف، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت 1981، ص 148

[3]) أحمد فريد رفاعي، عصر المأمون، ص 398

يذكر ابن النديم أن أول من بدأ الترجمة في الإسلام هو خالد بن يزيد بن معاوية، كان يسمى حكيم آل مروان وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي للعربي، فكان هذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة([1]).

وهذا النقل لا يمكن أن يكون إلا حماسا فرديا وحبا للعلم ولا يمكن أن يعبر عن اتجاه معين أو تأثر ما لأن التأثر لم يظهر بعد، وقد يكون ذلك لانتفاء الحاجة أو لعدم الاستقرار السياسي. ثم إن الأعيان لم يهتموا بعد بهذه الناحية ولم يفكروا فيها وحتى إن فكروا فيها على غرار خالد بن يزيد هذا فإنهم قصروا اهتمامهم على الناحية العملية من طب وكيمياء، ولم يهتموا بالفلسفة لأنهم لم يرتاحوا إليها بعد ربما لاعتقادهم بوثنيتها وخروجها عن روح الإسلام، فهذا عمر بن عبد العزيز يتردد في ترجمة كناش في الطب ويستخير الله أربعين يوما قبل تكليف أحد الأطباء اليهود بترجمته ثم يترجم الديوان في عهد هشام بن عبد الملك([2]) وهذا تقريبا كل ما يذكر من تراجم العهد الأول وهي تراجم لم تهتم إلا بأمور عملية بحتة مثل الكيمياء والطب والفلك. .. إلا أنه لما اشتد اختلاط المسلمين بالأقوام الأخرى على عهد العباسيين وظهر لهم أن هؤلاء أمضى منهم سلاحا في تقرير مذاهبهم وبثها بين الناس مما أدى إلى كثرة الزندقة وتفشي الإلحاد في

[1]) ابن النديم، م. ن، ص 303

[2]) م. ن، ص 303

المجتمع الإسلامي وظهور النّحَل العديدة كالمانوية([1]) والمزدكية([2]) والدهرية والديصانية([3])... كان لزاما وسط هذا الزخم الفكري أن يظهر فكر إسلامي قويّ يدفع هذه الإفرازات عن ملة الإسلام ويقف في وجه هذه التيارات ويبطلها. فأمر المهدي علماء الكلام بتأليف الكتب في الرد على هؤلاء الملحدين الذين كانوا مثقفين ثقافة يونانية فاضطر المسلمون إلى أن يتسلحوا بسلاح أعدائهم.

ثم أخذت ترجمة الكتب تزداد شيئا فشيئا حتى عصر المأمون الذي أنشأ دارا خاصة سماها " دار الحكمة "([4])، ولكن أول خليفة ترجمت له الكتب هو المنصور الذي ترجم له كتاب "كليلة ودمنة" وكتاب "السندهند" وترجمت له كتب أرسطوطاليس من المنطقيات وغيرها، وترجم له كتاب "المجسطى" لبطليموس([5]) ويذكر صاعد الأندلسي أن عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب أبي جعفر المنصور ترجم كتب

---

[1]) المانوية: أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن أزدشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور. . زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وأنهما أزليان لم يزالا، وانكروا وجود شيء لا من أصل قديم. .. الشهرستاني: الملل والنحل، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت 1413/ 1992، 2/ 268 ـ 269

[2]) المزدكية: أتباع مزدك الذي ظهر في أيام قباذ والد أنو شروان، وقول المزدكية كقول كثير من المانوية في الكونين والأصلين إلا أن مزدك كان يقول إن النور يفعل بالقصد والاختيار والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق. .. الشهرستاني: م. ن، 2/ 275 ـ 276

[3]) الديصانية: أصحاب ديصان، أثبتوا أصلين نورا وظلاما، فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا، والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا. وزعموا أن النور حيّ عالم قادر حسّاس ومنه تكون الحركة والحياة، والظلام ميت جاهل عاجز لا فعل له ولا تمييز. ..الشهرستاني: م. ن، 2 / 278

[4]) علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف، ص 24

[5]) المسعودي، مروج الذهب، 4 / 314

أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة وهي كتاب "قاطاغورياس " وكتاب " باري أرمنياس" وكتاب " أنولوطيقا " وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط، وترجم ذلك المدخل إلى كتاب المنطق المعروف "بالإيساغوجي" لفرفوريوس الصوري، وكانت عبارته سهلة قريبة المأخذ([1]). وترجم في هذا العهد كذلك كتاب "طيماوس" لأفلاطون، ترجمه يحي بن عدي الذي ترجم كذلك كتاب أرسطو "في الآثار العلوية"([2]) وترجم كتاب الحيوان " وأجزاء مأخوذة من " كتاب النفس " وكتاب "في العالم"([3]).

أما في عهد الرشيد فقد ازدادت حركة الترجمة نشاطا تحت تأثير البرامكة الذين كانت عنايتهم بالفلسفة اليونانية كبيرة. وقد اشتهر في هذا العهد يوحنا بن ماسويه، كان نصرانيا سريانيا ولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة التي وجدها بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم لما فتحها المسلمون ووضعه أمينا على الترجمة ورتب له كتّابا حذاقا يكتبون بين يديه([4]).

أما عصر الترجمة الذهبي فقد كان في عهد المأمون الذي بعث البعوث لجلب الكتب من مواردها الأصلية والتنقيب عنها في بلاد الروم، والذي عمل على ترجمة أمهات الكتب في الفلسفة اليونانية وفي الطبّ والطبيعة والفلك والرياضة والسياسة. وقد وثق المأمون لأجل ذلك علاقاته بملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الثمينة وسألهم صلته

---

[1]) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 49

[2]) جمال الدين القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر 1326 هـ ص 14 - 30

[3]) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 36

[4]) القفطي، م. ن، ص 248 ـ 249

بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطليموس وغيرهم. .. وكان من شروط عقد الصلح بينه وبين الامبراطور البيزنطي ميخائيل الثالث أن يعطيه مكتبة من مكتبات الآستانة فكان ذلك. وقد ازدهرت في هذا العهد بيت الحكمة وكانت بها مجموعات من الكتب اليونانية التي حصل عليها المأمون من الروم. وقد صنفت الكتب فيها حسب الموضوعات واختير لها المترجمون المختصون، فكانوا يترجمون عن اللغة اليونانية والسريانية والفارسية والهندية والقبطية([1]).

وقد ظهر في هذا العصر كما يذكر ابن النديم بعض الأغنياء الذين اهتموا بالعلم كبني موسى بن شاكر الذين تناهوا في طلب العلوم القديمة وبذلوا فيها الرغائب وأنفذوا إلى بلاد الروم من أخرجها لهم. فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السني فأظهروا عجائب الحكمة وكان الغالب عليهم من العلوم الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم([2]).

في هذا العهد إذن ترجمت أهم الكتب اليونانية "كالمجسطى" و"الحكم الذهبية" لفيثاغوراس، ومصنفات أبقراط وجالينوس، وكتاب "طيماوس" لأفلاطون وكتاب "السياسة المدنية" وكتاب "النواميس" لأفلاطون أيضا، و"جوامع المحاورات الأفلاطونية" لجالينوس وكتاب " المقولات" لأرسطوطاليس، ترجم أغلب ذلك على يد حنين بن

---

[1]) محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط 2، منشورات عويدات، لبنان (د ـ ت) ، ص 303 - 304

[2]) ابن النديم، الفهرست، ص 330

إسحاق([1]).وترجم عبد المسيح بن ناعمة الحمصي كتاب "سوفسطيقا" أو الأغاليط لأرسطو، و"شرح جون فيلوبون على كتاب السماع الطبيعي" لأرسطو، وكذلك ترجم ما سمي خطأ " كتاب الربوبية " لأرسطو وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين([2]).

أما قسطا بن لوقا البعلبكي فإنه ترجم "شرح الإسكندر الأفروديسي" و"شرح جون فيلوبون على السماع الطبيعي" وبعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد، وكتاب " آراء الفلاسفة" المنسوب إلى فلوطرخس([3]). أما الترجمات المتأخرة والتي لاتعنينا في بحثنا لأنها وقعت بعد موت النظام فقد كانت على يد كل من متى بن يونس وإسحاق بن حنين وسنان بن ثابت بن قرة ويحي بن عدي وأبي علي بن زرعة. .. وقد كان أكثر اشتغالهم بالكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو وشروح الإسكندر ويحي النحوي عليها.

وهكذا نستطيع أن نقول إن العرب لم يعرفوا شيئا كثيرا عن الطبيعيين الأوائل أو الإيليين أو الفيثاغوريين، ولو أنهم عرفوا ترجمة سريانية لأنباذوقليدس باسم "الميامر" أي المقالات. أما ديمقريطس صاحب نظرية الجزء الذي لا يتجزأ فقد تأثروا به بعد ان عرفوا مذهبه رغم ما اتسم به مذهبه من مادية بعيدة كل البعد عن روحية المذهب العربي. ولم يعرفوا عن فيثاغوراس غير رسائله التي تعرف بالذهبيات لأن جالينوس كان

---

[1]) القفطي، إخبار العلماء، ص 14 - 26

[2]) م. ن، ص 28 ـ 29

[3]) م. ن، ص 29 ـ 30 ـ 170

يكتبها بالذهب. وعلى العموم فإن أهم مصدر لمعرفة العرب بالفلاسفة السابقين على سقراط هو كتاب الميتافيزيقا لأرسطو حيث يستعرض آراءهم تمهيدا للرد عليها([1]).

ويذهب سانتلانا إلى قريب من هذا إذ يرى أن العرب لم يعلموا من مصنفات قدماء اليونانيين شيئا سوى الوصايا الذهبية المنسوبة لفيثاغوراس ورسائل لديمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزأ وأن الباقي ممّا كان متداولا عندهم باسم تاليس وأنباذقليس وغيرهما إنما هو من مخترعات متأخري الأفلاطونيين. أما سقراط فإنهم لم يعلموا عنه إلا رسائل مدلسة، ولم تكن لهم خبرة بمذكرات سقراط لإكسانوفان. أما أفلاطون فلم يبلغهم عن طريق الترجمة إلا محاورة سوفسطس وكتاب طيماوس وكتاب السياسة المدنية وكتاب النواميس ومحاورة فيدون وأقريطون وكتاب احتجاج سقراط على أهل أثينا وبقاء النفس بعد الموت، أما بقية المحاورات فالمترجح أن العرب لم يعلموا منها إلا ما لخّصه جالينوس في جوامعه. ثم ذكر سانتلانا كتب أرسطو التي عرفها العرب وهي كثيرة منها: كتاب المقولات وسمع الكيان والسماء والعالم والآثار العلوية وكتاب النبات وكتاب الحيوان وكتاب المسائل الطبيعية وكتاب النفس وكتاب الحسّ والمحسوس وكتاب الذكر والنوم واليقظة وكتاب الأخلاق إلى نيقوماخس والأخلاق الكبرى وكتاب ما بعد الطبيعة وكتاب السياسة المدنية وعرفوا بعض شروح ونُقول

---

[1]) انظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1973، ص 106 ـ 108

الإسكندر الأفروديسي وثاوفرسطس لكتب أرسطو. أما أصحاب الرواق فإنه لم يبلغ العرب من مذهبهم إلا ما اقتبسوه من كتب جالينوس وغيره من الأطباء([1]).

وهذا الذي ذكره سانتلانا هام لأن فيه رد على كل من حاول إرجاع كل فكرة عند مفكري المسلمين إلى أصل يوناني طبيعي أو إلهي. فالطبيعيون الأوائل لم يعرفهم العرب كما ينبغي عن طريق الترجمة وكذلك أصحاب الرواق والإيليين. أما أرسطو فقد كان أكبر شخصية أعجبتهم من الناحية العقلية كما أعجبتهم شخصية أفلاطون من الناحية الروحية. وقد كان عهد الترجمة نقطة تحول هامة في الفكر الإسلامي إذ أنه مكن المسلمين من الاطلاع على أغلب الحضارات السابقة فأخذوا عن كل أمة أحسن ما لديها: أخذوا عن اليونان الفلسفة وعن الهنود الحساب والرياضيات وعن الفرس الآداب. .. وصاغوا كل ذلك في قالب متميزخاص بهم.

---

[1]) دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ص 220 - 223

القسم الثاني

- الأثر الفلسفي في آراء النظام -

الفصل الأول
في الألوهيـــة

طرق معرفة اللـه

لم يخرج النظام عن المنهج المعتزلي فيما يتعلق بذات اللـه أو طرق معرفته. فهو يرى أن معرفة الباري تعالى تكون بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع. وهو يشترط العقل والتمكن من النظر([1]) وبذلك يؤكد مذهبه ومذهب المعتزلة عامة في اعتماد العقل قبل النقل. فطالما كان الإنسان عاقلا قادرا على النظر في الكون وجبت عليه معرفة اللـه وإلا فإنه يحاسب على جهله بربه ولا يعذر.

ورأي النظام هذا قريب من رأي أستاذه العلاف الذي يقول بوجوب معرفة اللـه تعالى بالدليل من غير خاطر وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا([2]). ويورد لنا الخياط مثلا من استدلالات النظام العقلية لإثبات اللـه جاء فيه: " قال إبراهيم وجدت الحر مضادا للبرد، ووجدت الضدّين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعا جمعهما وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أنّ محدثا أحدثه ومخترعا اخترعه لا يشبهه لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث وهو اللـه رب العالمين. فأما جمْع مَنْ سوى اللـه بين النار والماء

---

[1]) الشهرستاني، الملل والنحل، 74/1

[2]) م. ن، 1 / 65

والتراب والهواء فذلك دليل أيضا على حدثها، غير أن محدثها ليس هو الإنسان الذي جمعهما لأن الإنسان يجري عليه من القهر ما يجري عليهما. فمخترع هذه الأشياء ومخترع الإنسان المشبه لها هوالله الذي لا يشبهه شيء "([1]).

فهو هنا ينتقل في استدلاله من المعلوم المشاهد الذي استرعى انتباهه إلى المجهول الغائب الذي دلت عليه آثاره في هذا الكون، ويرد على ابن الراوندي الذي رأى أن الإنسان كذلك يستطيع أن يجمع بين الماء والنار وهما متضادان بأن الإنسان فعلا يستطيع أن يجمع بين الماء والنار بأن يُدخل النار على الماء البارد فيصيّره فاترا ولكنه مع ذلك لم يخلق هذا ولا ذاك والمطلوب أن يكون الجامع بين المتضادات والمخترع لها لا يشبهها لأنه إذا شابهها جرى عليه من القهر مثل ما جرى عليها وما جرى عليه القهر والمنع عند النظام ضعيف ولا يصلح أن يكون إلها. إذن النتيجة التي يصل إليها النظام هي أن مخترع الإنسان ومخترع المتضادات هو الله الذي لا يشبهه شيء .

حاول " هوروفتز" أن يرد معرفة الله بالنظر والاستدلال عند النظام إلى الرواقيين وقال إنها تذكرنا بما كان يقوله الرواقيون من أن الاعتقاد بالله من المعارف الفطرية وأنهم كانوا في برهنتهم على وجود الله يقولون بنوع خاص على إجماع الناس على ذلك([2]). ونحن لا نرى حقيقة وجه الشبه الذي لاحظه هوروفتز، فالرواقيون يقولون على حد تعبيره بدليل فطري، والدليل الفطري لا يحتاج إلى إعمال العقل أو الاستدلال النظري وهذا ما لا يرضاه النظام الذي يقدم المعرفة العقلية على السمعية فضلا عن

---

[1]) الخياط، الانتصار، ص 40-41.

[2]) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص 86

الفطرية المتاحة لكل الناس. فالقول بالمعرفة الفطرية في هذا المجال فيه هدم لأصول مذهب النظام العقلي الذي يشترط العقل كأساس للمعرفة. ثم إن تعويل الرواقيين في برهنتهم على وجود الله على إجماع الناس لا يمكن أن يقبله عقل النظام الذي يرى أن الناس يمكن أن يجتمعوا على الخطإ وأن العقل وحده هو الذي يستطيع أن يصل إلى معرفة الله.

صفات الله

تابع النظام المعتزلة في إثبات ذات قديمة ونفي صفات زائدة عنها، وأوّل من رسم للمعتزلة هذا الخط هو واصل بن عطاء الذي كان يقول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: "ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين"([1]).

ويعتبر العلاف هو أوّل من وضع مذهبا واضحا في هذا المجال حيث قال: "إن لله علما هو هو، وقدرة هي هو، وحياة هي هو، وسمعا هوهو"([2]). يرى الشهرستاني أن العلاف قال هذا بعد أن اطلع على كتب الفلاسفة، فلما أعجبه منهم اعتقادهم أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته وترجع إلى السلوب واللوازم. فاقتبس منهم هذا الرأي، وقال: "إن الباري عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته"([3]).

---

[1]) الشهرستاني، الملل والنحل، 57/1

[2]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1 / 265

[3]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 62 ـ 63

لكن الشهرستاني لا يذكر هؤلاء الفلاسفة الذين أخذ عنهم أبو الهذيل خلافا للاشعري الذي يرى أنه أخذ قوله هذا عن أرسطو الذي قال في بعض كتبه: " إن الباري علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، فحَسُن اللفظ عند نفسه وقال علمه هو هو، وقدرته هي هو"([1]). فأثبت بذلك صفة هي بعينها ذات لكن النظام كان ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات ويقول: " إن الله لم يزل عالما حيّا سميعا بصيرا قديما بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك قوله في سائر صفات الذات"([2]).

وهو هنا يختلف مع أبي الهذيل في كون الأول أثبت صفة هي بعينها ذات في حين نفى النظام الصفة أصلا وقال: "معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حيّ إثبات ذاته ونفي الموت عنه. فإذا قيل له: فلِمَ اختلف القول عالم والقول قادر والقول حيّ وأنت لا تثبت إلا الذات ؟ كان يقول إنما الصفات لاختلاف ما ينفى عن الذات من العجز والموت وسائر المتضادات من العمَى والصّمم وغير ذلك لا لاختلاف ذلك في نفسه فلم يجب بالتالي أن يكون معنى عالم معنى قادر، ولا معنى عالم معنى حي " ([3]) في حين يقول العلاف " إن الصفات إنما اختلفت لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف فيه "([4]).

---

[1]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 178

[2]) م. ن، 2 / 179

[3]) م. ن، 1 / 247 - 248

[4]) م. ن، 1/ 284 و2 / 197

ويجوز عند النظام أن يقال إن الـلـه غني، عزيـز، عظـيم، جليـل، سـيد، مالك، قاهر... وقال إن معنى عزيز إثبات ذاته ونفي الذلة عنـه، ومعنـى غنـي إثبات ذاته ونفي الفقر عنه([1]). ولكن هل يصح عنده أن يقال إن الـلــه علـم وقدرة وحياة وسمع وبصر أو لا يصحّ أن يقال مثل هذا؟ يرى النظام أن ذلك لا يصحّ إلا في العلم والقدرة لأن الـلـه سبحانه أطلق العلم فقال: " أنزله بعلمه " وأطلق القدرة فقال: " أَوَلَمْ يَروْا أنَّ الـلـهَ الذي خَلَقهمْ هـو أشـدّ مـنهمْ قـوّة " ومعنى قولنا: إن لله علما، أنه عالم، وإن لله قدرة، أنه قادر. وأما بـاقي الصـفات فلا يجوز هذا الإطلاق فيها ولا يمكن أن نقول " إن لله حيـاة بمعنـى أنـه حـيّ، ولا إن لله سمعا، بمعنى أنه سميع([2]).

والنظام في كل هذه الآراء لا يبتعد عن أستاذه كثيرا، فهو يتفـق معـه في أن صفات الذات كالعلم والقدرة هي نفس الذات وليس هنـاك صـفات زائـدة عن الذات، وإنما يختلف معه في أن كل تعبير بصفة من صفات الذات إنما يدل نصّا على نفي ضد هذه الصفة، وهو بهذا يـفسر الصـفات تفسـيرا سـلبيا. فـأبو الهذيل يقول إن الـلـه عالم بعلم هو ذاته والنظـام يقـول إن معنـى قـولي عـالم إثبات علم هو الـلـه ونفي الجهل عنه.

فهل يمكن أن نقول إذن إن النظام قد تـأثر بالفلسـفة اليونانيـة بما أنه تابع أستاذه العلاف والعلاف قد أخذ مذهبه عن الفلسفة كـما قال الشهرستاني والأشعري. في الحقيقة يصعب الأخذ برأي الأشـعري في متابعة العـلاف لأرسـطو لأن أرسـطو لم يبحـث مسـألة الصـفات وإنمـا بحــث مســألة أخـرى وهــي أنــه لا يمكــن أن يــرتبط الإدراك الإلهــي

---

[1]) م. ن، 1 / 256 - 257

[2]) م. ن، 1 / 264 - 265

بموضوع هو أقلّ شرفا من الذات الإلهية، فما دام اللـه هو أفضل الموجـودات، وما دام وجوده أفضل الوجود وجب القول بأن ثمـة أشـياء لا يعقـل أن يـدركها العقل الإلهي، ووجب الإصرار على أن العقـل الإلهـي يـدرك ذاتـه لأنهـا أفضـل الموجودات، فهي إذن إدراك للإدراك، أو عقـل للعقـل. ويمكننـا أن نجـد نقطـة اختلاف جوهرية بين نتيجة رأي العلاف وأرسطو: فالعلاف يثبت صفة العلم لله ومؤدّى إثباتها يقـتضي ارتبـاط علمـه بـالموجودات الجزئيـة وهـذا ينـاقض رأي أرسطو مناقضة أساسية([1]). ولكن هل معنى هذا أن النظام والمعتزلة لم يتـأثروا بالفلسفة في هذه المسألة وأن الشهرستاني والأشعري كانا واهمين ؟

إن نفي التأثر كلية لا يجوز في هذا المجال خاصة وأن هـذا المبحـث قـد تناولته الفلسفة اليونانية منذ نشأتها. يقـول صـاعد الأنـدلسي إن " بنـدقليس " كان أوّل من ذهب إلى الجمع بين معاني صفات اللـه تعالى، وأنهـا كلهـا تـؤدي إلى شيء واحد، فإنه وإن وصف بالعلم والجودة والقـدرة فلـيس هـو ذا معـان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة بل هو الواحـد بالحقيقـة الـذي لا يتكـثر بوجـه مـا أصـلا وإلى هـذا المـذهب في الصـفات ذهـب أبـو الهـذيل العـلاف البصري"([2]).

[1]) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلاميـة، ط2، دار الفـارابي، بـيروت 1979، 1/660- 661

[2]) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 21

وإن صحّ هذا الذي ذهب إليه صاعد فإنه يكون قد خالف الأشعري الذي ذهب إلى أن العلاف متأثر بأرسطو ورأى أن أبا الهذيل إنما تأثر بأنباذوقليدس. لكن النشار يشكك في قولة صاعد هذه ويرى أن هذا أمر صعب التصديق([1]). ويمكن أن يكون النشار على حقّ حين ينفي تأثر العلاف بأنباذوقليدس ولكن مع ذلك لا يمكننا أن ننفي بسهولة تأثر المعتزلة في بحثهم في صفات الله بالفلسفة اليونانية، فالأشعري والشهرستاني قد أكدا على ذلك والغزالي بدوره يقول بعد حديثه عن فلاسفة اليونان وآرائهم في الإلهيات: "وأما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات وقولهم إنه عالم بالذات لا بعلم زائد على الذات وما يجري مجراه فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة"([2]).

ويقول أوليري إن الله باعتباره مصدر كل كائن يجب أن يكون واحدا لا متعددا ومن ثم لم تكن لله كيوف ولا أعراض، وهو نفسه لا يشبه الحوادث، والصفات الوحيدة التي يمكن أن يوصف الله بها سلبية ككونه أزليا أي لا أول له، وكونه مطلقا ليس له حدود ولا مكان وهكذا. ويبدو أن هذا على أي حال يتنافى مع القرآن الذي ينسب إلى الله صفات كيفية معينة. وهذه هي تعاليم أفلوطين وآخرين من الأفلاطونيين المحدثين، ويبدو أن هذه المشكلة وحلّها قد استعارها العرب منهم"([3]).

[1]) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 1 / 142

[2]) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت 1980، ص 66

[3]) أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ص 216

ولقد أخطأ أوليري حين قال إن صفات السلوب تتنافى مع القرآن لأن القرآن قد تضمن صفات وصف الله بها نفسه وكانت صفات سلبية عدمية لا تثبت شيئا إيجابيا لله مثل: " قديم " بمعنى عدم وجود بداية له، و"واحد" بمعنى عدم وجود شريك له وهكذا... وهذا دليل على أن النظام والمعتزلة لهم مستند من القرآن في قولهم بصفات السلوب، لكن أوليري كان محقا أيضا حين رد تأثر المعتزلة في هذه المسألة للأفلاطونيين المحدثين وإننا إذا استقرأنا الفكر الفلسفي وجدنا فيلون الإسكندري وأفلوطين أقرب الفلاسفة إلى نظرة المعتزلة في صفات الله.

أما فيلون فالله عنده هو ذلك اللامحدود اللامتناهي، واللامتناهي عنده هو الذي يعمّ كل متناه ويشمله، وهو الحاوي لصفات لا حصر لها. وفيلون قد خرج على الروح اليونانية في هذا المعنى لأن اللامتناهي عند أهل اليونان هو الذي أخذ صورة معينة وأصبح ذا طبيعة معلومة، أما عند فيلون فإن اللامتناهي هو الذي لا يمكن حصر صفاته، ولما كان الله هو اللامتناهي وهو الذي يشمل صفات لامتناهية، ولما كان العقل متناهيا محدودا عاجزا عن إدراك اللامتناهي لهذا كله لا نستطيع في الواقع أن ندرك الله. ولذلك فإن فيلون نظر إلى صفات الله بوصفها سلوبا، وإذا ما أردنا وصف الله بصفات إيجابية فإنه يجب أن نراعي فيها دائما تمثيلها لكمال الله إلى أعلى درجة. فإذا وصفناه بالعلم فيجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم، وإذا وصفناه بالقدرة كانت هذه القدرة أعلى درجة من القدرة وكذلك الحال في بقية الصفات التي ننسبها إيجابيا إلى الله.

أما الصفات السلبية التي ينسبها فيلون إلى اللـه فإنه يرى أنه هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، والحاوي في مقابل المحوي، والثابت في مقابل المتغير، والدائم في مقابل الزائل، والكامل في مقابل الناقص، والأبدي في مقابل الحادث أو المخلوق. ولن يستطيع الإنسان أن يحدد صفات اللـه بطريقة أوضح من ذلك لأن كل صفة يريد أن يصف بها اللـه فهي صادرة عن عقله المتناهي، والمتناهي لا يستطيع بحال أن يدرك اللامتناهي إدراكا تاما. لذلك فإن فيلون يؤكد على جعل اللـه متصفا بصفات سلبية باستمرار ويقول إن اللـه فاضل أفضل من الفضيلة، خيّر أكثر خيرا من الخير، حكيم أكبر حكمة من الحكمة، قادر أكثر قدرة من القدرة، وهكذا في كل الصفات. ولا نستطيع أن نضيف إلى اللـه صفة إيجابية لأن ذلك يتنافى مع طبيعته. ولهذا لم يُبق فيلون أي صفة من صفات اللـه وكان ينعته بأنه الموجود بلا كيف ولا صفة ولم يثبت له إلا صفة الوجود. فنحن نعرف أن اللـه موجود ولكننا لا نعرف مطلقا كيفية هذا الوجود لعجزنا عن إدراك طبيعة هذا الكيف.([1])

أما أفلوطين فإنه يتابع فيلون في قوله باللامتناهي، فاللـه عنده هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، والأول في مقابل ما بعده، والواحد في مقابل الكثرة، والمعقول في مقابل العقل، ويخالف أفلوطين السابقين في تصوره لله. فلئن وصف أفلاطون اللـه بأنه الخير، ولئن قال بالوحدة، ولئن كان أرسطو قد عبر عن اللـه بأنه " فكرالفكر " وانه غني مكتف بذاته، فإننا نجد أفلوطين لا يقتصر على هذا بل يريد أن يجرد فكرة اللـه من كل ما يوهم اختلالا في الوحدة أو في الكمال، وعلى الأخص في الوحدة التي يجعلها أساسا

---

[1]) عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946، ص 76 - 79

في نظريته لله. كذلك فإننا نجده يسلب عن اللـه كل الأفكار أو كل الصفات التي من شأنها أن توهم حتى مجرّد الوهم بأن هناك تعددا أو تركيبا فيه، فينكر أن يكون اللـه عقلا وأن يكون وجودا، وينكر كذلك أن تكون له أية صفة من الصفات. فاللـه هو الشيء الذي لا صفة له، ولا يمكن أن ينعت، ولا يمكن أن يدرك وهو الغني المكتفي بذاته، البسيط. ولا يمكن أن نقول إن لله صورة لأنه لا يمكن أن يفرق في داخل اللـه بين صورة ولا صورة وإلا أدى ذلك إلى التركيب والكثرة وهذا يتنافى مع الوحدة والبساطة. وكذلك فإن الصورة تحدد اللـه وهو لا يقبل التحديد لأنه لا متناه. وإذا لم تكن له صورة فليس بذي جمال، أي لا يمكن أن يقال إن اللـه جميل لأن اللـه هو الجمال ولكن إذا كان لا بد من وصفه بصفة الجمال فإنه سيكون الجمال فوق كل جمال. .. كما لا يمكن أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة. .. لأن الحياة تتطلب الرغبة، والإرادة تتطلب الحاجة إلى الغير وهكذا. ..وهذا كله يتنافى مع تصور أفلوطين لله. وهكذا نرى أن صفات اللـه يجب أن تنكر كلها وإذا كان لنا أن نقول بأي صفة من الصفات الإيجابية فعلينا أن نلجأ إلى المذهب الذي أشرنا إليه ممزوجا بمذهب السلب: فإذا قلنا إنه عالم فيجب أن نقول إنه علم فوق العلم، وإنه حياة فوق الحياة، وإنه قدرة فوق القدرة، وهكذا باستمرار. .. ولا يضيف أفلوطين إلى اللـه من الصفات الإيجابية إلا الواحدية والخير. ويفهم الواحد على أنه البسيط في مقابل المركب، وأنه الأول الذي لا يقبل التجزؤ في مقابل الكثرة، وأنه الأول في مقابل التالي والمشتق، لذلك فإننا لا نستطيع أن نحدد ماهية هذه الصفة، صفة الواحدية، إلا بصفات سلبية. وهكذا سنجد أن هذه الصفة الإيجابية ستنحل في نهاية الأمر إلى أن تكون هي الأخرى صفة سلبية.

وكذلك الحال فيما يتصل بفكرة الخير. فلا يفهم من هذه الفكرة أن اللـه خـير بمعنى أنه يدخل ضمن الأشياء التي تحمل عليها صفة الخير بل بمعنى أن اللـه هو هو الخير([1]).

وهكذا نجد فيلون ومن بعده أفلوطين قـد بلغـا شـأوا عظـيما في تنزيـه اللـه ونفي الصفات عنه واعتباره اللانهـائي الأوّل الواحـد مـن كـل وجـه. فهـل يمكن أن يكون إبراهيم النظام قد تأثر بهذين الفيلسوفين ؟ هذا غير مسـتبعد، فآراؤه في الصفات قريبة من هذا التصور، لكن " رينان" رغم ما عـرف بـه مـن عداء للجنس السامي يرى أن الدافع لبحث قضية الصفات هو الواقع والقـرآن. يقول رينان: " وكانت صفات اللـه جذوة الخلاف الثانية، وما ساد الإسـلام مـن توحيد وثيق، وما كان من اهتمام دائم لمكافحة العقائـد النصرانيـة في الثـالوث والتجسد، ولتكرار سورة [قُلْ هُوَ اللـهُ أَحَد اللـه الصّـمَدُ لمْ يَلـدْ وَلمْ يولَـدْ وَلمْ يَكنْ لهُ كُفؤا أحدٌ] حمَلَ النفوس على هذا المعنى ([2]).

حصر "رينان" هنا الدافع لبحث هذه القضية في القـرآن وفي مكافحـة عقائد النصارى وهذا غير كاف لحلّ هذه المشكلة لأن القرآن قد تناول فعـلا قضية الألوهية ولكنه لم يبحث قضية الصفات بتفريعاتها الفلسـفية الكثـيرة وكان رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم يحـثّ دومـا عـلى التفكـر في خلـق اللـه لا في ذاته ولم تظهر هذه القضية إلا مؤخرا لما اختلط المسلمون بالأمم الأخرى. وبالتـالي فإنـه يمكننـا أن نقـول بشيء مـن الاحـتراز إن فكـرة علاقـة الذات بالصفات قضـية مسـتحدثة في الفكـر الإسـلامي لأن طبيعـة بحثهـا لا تخضع لباب من أبواب المعرفة الدينية وإنما يغلـب عليهـا الطـابع الفلسـفي

---

[1] م. ن، ص 100 ـ 103

[2] إرنست رينان، ابن رشد والرشـدية، ترجمـة، عـادل زعيـتر، دار إحيـاء الكتـب العربيـة، القاهرة 1957، ص 116

الذي لا يمكن أن ننفيه. ثم إن النظام بنفسه يعترف بأنه تأثر في هذا المجال بالفلسفة حين يقول: "اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك ولم أعتنق مذهبا من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد.. فاغفر لي ذنوبي"([1]). فإذا كان هو يقر بأنه استعان بالمذاهب اللطيفة للدفاع عن التوحيد وعلاقة الذات بالصفات فإن نفينا للتأثر بالفلسفة لا معنى له.

ولكن يبقى لنا أن نلاحظ أن النظام هنا لم يعين مذهبا خاصا وإنما قال إنه استعان بعديد المذاهب اللطيفة ومعنى هذا أن مصدر إثارة هذه المشكلة في الفكر الإسلامي هو كل الثقافات الدينية، الهندية واليهودية والنصرانية والإنسانية الممثلة في الفلسفة الإغريقية المترجمة، وامتزاج الفكر الديني والإنساني في هذا المصدر واضح لأن ما وصل إلى المسلمين هي المسيحية المفلسَفة واليهودية المفلسَفة على يد فيلون الإسكندري والفلسفة الممزوجة بروح دينية ومسحة صوفية([2]). وإذا عرفنا أن الدافع لإثارة هذه القضية في اليهودية والمسيحية هو محاولة فلسفة الدين استطعنا أن نعرف دور الفلسفة في دفع المعتزلة والنظام لبحث هذه المشكلة ولكن نشير إلى أن دافع النظام وأصحابه ليس هو فلسفة الدين وإنما هو محاولة ردّ الهجمة القوية التي تعرض لها الفكر الإسلامي وعقائده إلا أنهم لما اطلعوا على الفلسفة رجعوا متأثرين بالواحد البسيط ونفي الكثرة والتركيب من كل وجه.

إرادة الله

---

[1]) الخياط، الانتصار، ص 37

[2]) عبد الحميد الكردي، علاقة صفات الله تعالى بذاته، دار العدوي للتوزيع والنشر، الأردن 1400/1980، ص 86

ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن إرادة اللـه غير مـراده وغـير أمـره وأن إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة بل هي مـع قولـه لهـا " كـوني " خلقٌ لها، وإرادته للإيمان ليست بخلق له، وهي غيرالأمر به، وإرادة اللـه قائمة به لا في مكان. وذهب بعض أصحابه إلى القول بأن إرادته موجودة لا في مكـان ولم يقل هي قائمة باللـه تعالى. وذهب أصحاب بشر بـن المعتمـر إلى أن إرادة اللـه على ضربين، إرادة وصف بها اللـه في ذاته وإرادة وصف بها وهـي فعـل من أفعاله. وإن إرادته التي وصف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي العباد([1]). إلا أن النظام لما وجد أن الإرادة أمر مشترك بين اللـه والإنسان حاول أن يبعد هذا الشبه بين الإرادتين فنفى الإرادة عن اللـــه وقـال: "إن الوصـف لله بأنـه مريـد لتكوين الأشياء معناه أنه كوّنها وإرادته للتكـوين هـي التكـوين. والوصـف لـه بأنه مريد لأفعال عباده أنه أمر بها، والأمر بها غيرها"([2]).

ذهب النظام إلى تحديد الإرادة بالأمر وجعل الإرادة غير المـراد حتـى لا يكون اللـه مريدا لمرادات عباده وهو قول لا يرضـاه. وهـو ينفـي الإرادة عـن اللـه لأن وصف اللـه بها على الحقيقة يعني عنده أنه محتـاج إلى " المـراد ". فلتنزيه اللـه عن الحاجة نفى عنه الإرادة وقال: "إنه تعالى غـير موصـوف بهـا على الحقيقة، فـإذا مـا وصـف بهـا شرعـا في أفعالـه فـالمراد بـذلك أنـه خالقهـا ومنشئها على حسب ما علم. وإذا وصف بكونه مريدا لأفعـال العبـاد فـالمعني به أنه آمر بها وناه عنها"([3]).

([1]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 266/1
([2]) م. ن، 267/1
([3]) الشهرستاني، الملل والنحل، 69/1

وقد نجد تعليلا آخر لنفي النظام للإرادة ذلك أن الله لما كان قادرا بذاته فإن القدرة هي نفسها الذات التي لا تتغير أبدا، وبما أنه لا يمكن للقدرة القديمة التي هي الذات أن تتعلق بشيء حادث فتوجده بعد أن كان معدوما نفى النظام الإرادة بمعناها الحقيقي وقال إن إرادة التكوين هي التكوين نفسه. وهكذا نستطيع أن نفهم تفسير النظام لهذه القضية هكذا: حين يقال إن الله أراد كذا، فإما أن يكون هذا الذي أراده فعلا من أفعاله هو، وإما أن يكون فعلا من أفعال الناس. فإذا كان فعلا من أفعاله هو، فإن إرادته لهذا الفعل ليست إرادة بالمعنى الحقيقي للكلمة وإنما هي خلقه لهذا الفعل فإرادته للتكوين هي التكوين نفسه، فليس هناك إرادة للخلق ثم خلق، بل شيء واحد هو الخلق سبقه علم بما سيخلق، أي أن الإرادة هنا ترجع في رأي النظام إلى العلم، وهذا العلم هو منشأ الخلق، فالله إنما علم شيئا فخلقه وأنشأه. أما إذا كان ما يريده الله فعلا من أفعال الإنسان فقولنا إنه أراده غير صحيح لأن المراد بذلك أنه أمر بها فقط، والأمر بها غيرها وإن وصف بكونه مريدا أزلا فالمراد بذلك أنه عالم فقط[1]. فالنظام ينفي كون إرادة الله هي مراده ويربط الإرادة بالعلم ليبقى وفيا لمذهبه في حرية الإنسان، لأن ربط المراد بالإرادة فيه تجوير لله إذ لا يعقل أن يريد الله منا شيئا ثم يعاقبنا عليه. وربط المراد بالعلم فيه تعديل لله لأن العلم لا تأثير له في المراد الذي يقع بإرادة الإنسان واختياره.

[1] انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد (د.ت) ، ص 238

ويضيف النظام " أن كل ما جاوزمحل القدرة من الفعل فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة، أي أن الله تعالى طبع الحجر طبعا وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعا، وقد ألزم عليه أن يكون الباري تعالى مطبوعا مجبورا على ما يفعله، فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك"([1]). ولعل هذا ما دفع بهوروفتز إلى القول بأن النظام متأثر بمذهب الرواقيين الجبري وقولهم بالضرورة التي يخضع لها كل شيء والتي تشمل كل شيء.([2]) وسايره عثمان أمين إذ قال: " إن هذا التعبير يذكرنا بالمثل الذي يضربه " كروسبوس" مفسرا نظريته في الإرادة إذ يقول: إن العمود الاسطواني يجب أن يدفعه دافع لكي يدور ولكنه بعد دورانه إنما يتحرك بفعل ما طبعه الله عليه من حاجة إلى تأثير الإنسان وكذلك يجب أن يكون هناك باعث خارجي يدفع الإرادة وحينئذ تحدث الحركة التي هي جزء من طبعنا من غير أن يكون في مقدورنا أن نختار حقيقة في كل حال معينة ".([3]) وهذا الربط مع مذهب الرواقيين الجبري لايتماشى حسب ما نرى مع مذهب النظام في حرية الإنسان.

أما "هورتن" فإنه يستبعد أن يكون النظام قد تأثر بالرواقيين ويرى أنه تأثر بأرسطو عندما قال إن ماهية الله علم وإن خلقه أثر لعلمه يصدر عنه بالضرورة.([4]) ومهما يكن الأمر فإن الجزم بحكم في هذا المجال أمر صعب ولكن لا يمنع أن يكون النظام قد اطلع على بعض المذاهب وانتفع بها.

---

[1]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 /68

[2]) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص 85

[3]) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1959، ص311

[4]) أبو ريدة، م. ن، ص 85

قدرة الـلـه على الظلم

ذهب أبو الهذيل كما جاء في المقالات إلى أن الـلـه سبحانه يقـدر عـلى الظلم والجور والكذب، وعلى أن يجور ويظلم ويكـذب، ولكنـه لم يفعـل ذلـك لحكمته ورحمته، ومحال أن يفعل شيئا من ذلك. وذهب أبو موسى وكثـير مـن المعتزلة إلى أن الـلـه سبحانه يقدر على الظلم والكذب ولكنه لا يفعلهما أصـلا، وهذا الكلام لا يحسن إطلاقه في رجل من صلحاء المسلمين فكذلك لا يطلـق في الـلـه عز وجل، لكن النظام وأصـحابه ذهبـوا إلى ان الـلــه لا يوصـف بالقـدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح... وأحـالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال وإلقائهم في جهنم([1]).

وقد علل النظام رأيه هذا فقال: " إن الظلم والكذب لا يقعـان إلا مـن جسم ذي آفة، والواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنـه جسـم ذو آفـة لأن القادرعلى شيء غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدلّ وقوعهما منه على أنـه جسم ذو آفة "([2]) وهذا ما لا يرضاه النظام في حقّ الـلـه تعالى. فإذا كان القبح صفة ذاتية للقبيح عند النظام وهو المانع من الإضافة إليـه فعـلا ففـي تجـويز وقوع القبيح منه قـبح أيضا فيجـب أن يكـون أيضـا مانعـا، ففاعـل العـدل لا يوصف بالقدرة على الظلم([3]).

[1]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 232

[2]) الخياط، الانتصار، ص 27

[3]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 68

بهذا يكون النظام أكثر تنزيها لله من سائر المعتزلة لأنهم لم يتورعوا عن وصف الله بالقدرة على الظلم بل جعلوه قادرا فعلا عليه إلا انه لا يفعله لرحمته وحكمته، ولكن النظام يرى أن مجرد تجويز وقوع القبح على الله أمر قبيح، والله منزه عن القبح والظلم لأنه فاعل للعدل وفاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم([1]) لأن الواصف لله بالقدرة على الظلم قد جعله جسما ذا آفة وهو ليس كذلك. هذا فيما يتعلق بأمور الدنيا وأما أمور الآخرة فقال: "لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئا ولا على أن ينقص منه شيئا، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحدا من أهل الجنة وليس ذلك مقدورا له فألزم على قوله هذا أن يكون الباري مطبوعا مجبورا على ما يفعله لأن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك"([2]) فرد النظام عليهم بمثل قولهم فقال: "إن الذي ألزمتموني في القدرة يلزمكم في الفعل، فإنه عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان يقدر عليه"([3]) فهو عند النظام لا يقدر عليه أصلا وإلا فما الذي يحول بينه وبين فعله.

وتعليل موقف النظام حسب الخياط أن الله قد وعد عباده أنه سيخلّد أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار لذلك فإن قول القائل إن الله يقدر بعد الخبر ألا يفعل ما أخبر أنه يفعله قول محال لا وجه له([4]). وقد رأينا كيف انه في حمله لصفة العدل على الله يقول إنه قد اثبت الذات ونفى عنها الضد الذي هو الظلم، فالله عند النظام لا يظلم أبدا وكل ما خلقه الله في هذا الوجود فهو خير، وحتى الشرور فهي ليست بشرور إلا

---

[1]) م. ن، 1 / 67

[2]) م. ن، 1 / 98

[3]) م. ن، 1 / 68

[4]) الخياط، الانتصار، ص 22

لأننا ننظر إليها من زاوية واحدة وهي زاوية المنفعة الخاصة. أما إذا نظرنا إليها من كل زواياها فإننا نجدها صلاحا لأن الله كامل وأفعاله كلها خيرٌ وكمالٌ أما الشر والفساد فإنهما محالان على الله لأنهما لا يحدثان إلا عن نقص وحاجة ولا يصدران إلا من ذي آفة والله ليس كذلك. فهل يمكن أن يكون النظام قد تأثر ببعض الآراء الفلسفية، فأفلاطون قد جعل فكرة الخير الفكرة الأولى وصورة الصور، وفيلون أنكر أن يفعل الله القبيح، فكل ما يفعله الله خير، وكل ما يصدر في العالم من شرّ لا يمكن إضافته إلى الله لأن ما هو خير لا يصدر عنه إلا الخير([1]).

هذا غير مستبعد خاصة وأن الدافع لهذا القول هم المانوية المطلعين على هذه الأفكار الفلسفية، فقد اضطروا النظام في مناظراتهم له إلى الرد عن مدى قدرة الله على فعل الشرّ: إن كان قادرا على فعله فما الذي يحول بينه وبين ذلك ؟ وإن لم يكن قادرا فكأن الله فاعل بالطبع على نحو ما ذهب إليه الفلاسفة وما ألزم به الخصوم إبراهيم حين نسبوا إليه القول بأن الله لا يقدر على فعل ما دون الأصلح وانه لا يقدر على ما أقدر عليه عباده.

والحقيقة انه لم يذهب إلى هذا القول الذي نسب إليه وإنما ذهب إلى أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والفرق واضح بين قول القائل " لا يقدر الله على كذا " وبين " لا يجوز أن يوصف الله بكذا " وهذا هو قول النظام الذي أورده له الشهرستاني وكذلك الأشعري في حين ذهب خصومه إلى أنه لا يفعله وإن كان قادرا عليه. فموقف النظام إذن أدقّ وأدلّ على تنزيه الله وإن كان موقف العلاف وغيره أدلّ على تعظيم الله وإطلاق مشيئته.([2])

---

[1]) عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 78

[2]) انظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، 1 / 216 ـ 217

فعل الأصلح

قال النظام " إن اللـه لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب وعلى تـرك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، إلا أنه قد يقدر على ترك ذلك إلى أمثال له لا نهاية لها مما يقوم مقامه"([1]). وقال: " إنه تعالى يقدر عل فعل مـا يعلـم أن فيه صلاحا لعباده، ولا يقدر على أن يفعـل لعبـاده في الـدنيا مـا لـيس فيـه صلاحهم"([2]).

وكلامه هذا يوحي بتعجيز اللـه عن فعل ما ليس بأصلح لذلك ألزموه أن يكون الباري تعالى مطبوعا مجبورا على ما يفعله لأن القادر في الحقيقة هـو مـن يستطيع أن يختار الفعل أو الترك. ولكن النظام لايرى في الحقيقة هذا الـرأي لأن اللـه عنده لم يفعل فعلا إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه إلا أن ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقه ونفع لهم([3]) ففعل الفعل وتركه يدور عند النظـام في دائرة الأصلح، فإذا ما فعل اللـه فعلا فهذا الفعل هو أصلح ما يمكـن أن يكـون، فإذا تركه لفعل آخر فإن هذا الفعل الآخر يكون مساويا في الصلاح للفعـل الأول. يقول: "إن ما يقدر اللـه عليه من اللطف لا غاية له ولا كـل، وإن مـا فعـل مـن اللطف لا شيء أصلح منه إلا أن له عند اللـه سبحانه أمثالا ولكل مثل مثـل، ولا يقال يقدر على أصلح مـما فعـل أن يفعـل، ولا يقـال يقـدر عـلى دون مـا فعـل أن يفعل لأن فعل ما دون نقص، ولا يجوز عـلى اللــه عـز وجـل فعـل الـنقص ، ولا يقال يقدر عـلى مـا هـو أصـلح لأن اللــه سـبحانه لـو قـدر عـلى ذلـك ولم

[1]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 232

[2]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 68

[3]) الخياط، الانتصار، ص 26

يفعل كان ذلك بخلا"([1]) لذلك قال النظام: " فاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم، وزاد أيضا على هذا الاختيار فقال: إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده، ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم. ..ولا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئا ولا على أن ينقص منه شيئا، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحدا من أهل الجنة، وليس ذلك مقدورا له"([2]).

هذا القول للنظام ألب عليه الخصوم فألزموه أن يكون الله مطبوعا مجبورا على ما يفعله لأن القدرة الحقيقية كما رأينا هي التي تمكّن صاحبها من اختيار الفعل أو الترك والله عند النظام لا يفعل إلا نوعا واحدا من الفعل وهو الأصلح. ولكن الحقيقة أن فعل الله عند النظام يدور في دائرة التنزيه المطلق لله، فالله لا يفعل إلا الكمال فلا معنى للقول بأنه يقدر على القبائح عنده. فالقانون الذي تسير عليه الأفعال الإلهية هو الكمال الواجب لله.([3]) فلما كان الله حكيما فإنه لا يفعل إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين، إما أن ينتفع أو ينفع غيره، ولما تقدس الربّ عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح([4]).

---

[1]) الشهرستاني، م. ن، 2 / 249

[2]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 /68

[3]) أبو ريدة، إبراهيم بن سيارالنظام، ص 91

[4]) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 397

فالله عند النظام ليس مطبوعا على الفعل وإنما هو يفعل الفعل وخلافه وهذه ليست صفة المطبوع لأن "المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين، والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد، وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها"([1]) وهكذا تكون أفعال الله كلها صلاحا وهي لا تخرج عن هذا النطاق أبدا.

وقد فهم الخصوم من هذا القول أن "الله لا يقدر أن يعمي بصيرا، أو يزمن صحيحا، أو يفقر غنيا إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم. .. وهو لا يقدر كذلك أن يخلق حية أو عقربا أو جسما يعلم أن خلق غيره أصلح من خلقه"([2]).

إن النظام يريد أن يؤكد على أن الله حكيم وأفعاله كلها تنحو نحو العلة والغرض، فهو لا يفعل فعلا لا ينتفع به الناس بما أنه تقدس عن الانتفاع وإلا كان عابثا والله قد تنزه عن العبث فلابد إذن أن يكون فعله كله صلاحا دنيا وآخرة. ومن هنا فهو لا يقدر عند النظام أن يميت أهل الجنة وقد علم أن تنعيمهم وإحياءهم أصلح لهم من الفناء والموت حتى يبقى وحده لأنه تعالى قد أخبرنا أنه يخلد أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار، لذلك فإن قول القائل اليوم - بعدما أخبر الله بما أخبر به - يقدر أن يميت أهل الجنة وأهل النار ويفنيهم محال لا وجه له([3]).

---

[1]) الخياط، الانتصار، ص 25

[2]) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 116

[3]) الخياط، م. ن، ص 22

هكذا نجد النظام أكثر عمقا ودقة في تنزيه اللـه ووصفه بالكمال إلا أن مذهبه لم يُفهم كما يجب، وأغلب الظن أن ابن الراوندي هو الـذي فهـم هـذا الفهم فأخذه عنه الخصوم وجاروه فيـه وشـنعوا عـلى النظـام واعتـبروه مقلـدا للفلاسفة ومرددا لمذاهبهم. وقد أشار الشهرستاني إلى ذلك حين قال: " إنه أخـذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شـيئا لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور، ولو كان في علمـه ومقـدوره مـا هـو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحا لفعل "([1]).

لم يعين الشهرستاني هؤلاء الفلاسفة إلا أن " هـوروفتز " يـرد رأي النظـام إلى مذهب الرواقيين الـذين كـانوا يقولـون بمبـدإ واحـد ينظـر إليـه مـن نـواح مختلفة، فيكون إلهـا أو قانونـا طبيعيـا شـاملا أو قـدرًا لا يلـين. فنفـى النظـام الإرادة وقال إن اللـه لا يقدر على فعل الشر. ..

أما قول النظام إن اللـه لا يقدر على أن يزيد أو ينقص في عـذاب أهـل النار أو نعيم أهل الجنة، أو أن يخرج من الجنة أحـدا مـن أهلهـا، أو أن يلقـي في النار من ليس من أهلها، فهو عند هوروفتز مسايرة لقول الرواقيين بالضرورة القاهرة. فهذه آراء رواقيـة في ثـوب أجنبـي ولـو ترجمناهـا إلى لغـة الـرواقيين لكانت حسب هوروفتز: الفضيلة والرذيلة تجرّان الثواب والعقاب طبقا لقانون لا يتغير، ولا تستطيع قوة ما أن تلطف من هذا القانون أو أن تلغيه([2]).

---

[1]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 69

[2]) أبو ريدة، م. ن، ص 94

وقد جاراه في هذا القول عثمان أمين وأورد في كتابه نفس هذا الكلام تقريبا([1]) وعلق على قول النظام الذي نسبه إليه ابن الراوندي [إن الله تعالى إذا علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه] فقال: إن هذا الكلام يذكرنا برأي الرواقيين في كمال العالم " ليس في الإمكان أبدع مما كان "، ونظن أنه لم يقرأ رد الخياط على هذا القول بقوله: "وأما حكايته(ابن الراوندي) عن إبراهيم "أن الله إذا علم أن فعل شيء أصلح لخلقه استحال منه تركه " فإن هذا الشيء ألزمه أصحابنا لإبراهيم قياسا على قوله في إحالة القدرة على الظلم ولم يكن بقوله "([2]).

فالمقارنة إذن لم تصبح في محلها والنظام إنما انطلق من مبدئه في الوعد ومن قوله تعالى " وَلَنْ يُخْلِفَ اللهُ وَعْدَهُ " ولو أنه قد انتفع بما وصل إليه من آراء فلسفية. وقول هوروفتز فيه مبالغة وتكلف بعيد لأن النظام لم يقرر مذهبه على هذه الصورة التي ذكرها البغدادي واعتمد عليها هوروفتز، ولم يقل قط إن الله مضطر إلى فعله ولا مطبوع عليه([3]).

لم يبق إذن حسب رأينا إلا أن يكون النظام قد انطلق من القرآن الذي تضمن آيات كثيرة تؤكد على أن الله عادل وأنه لا يظلم أحدا وأنه سيثيب من أطاعه وسيعاقب من عصاه، وأن الجنة يرثها الصالحون بأعمالهم، وأن النار يدخلها الأشقياء بأعمالهم كذلك. .. فلما أخبر الله عن كل هذا رأى النظام أن الله لن يغير شيئا من ذلك كما أخبر وأنه لن يخرج أحدا من الجنة كان قد دخلها بفعله، ولن يُدخل أحدا

---

[1]) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 312

[2]) الخياط، الانتصار، ص 22

[3]) انظر: أبو ريدة، م. ن، ص 94

النار وهو ليس من أهلها، إن مثل هذا لا يجوز في حقه تعالى لأنه عادل وأخبر أن وعده نافذ بقوله " وَعْدَ اللـهِ لاَ يُخْلِفُ اللـهُ وَعْدَهُ "([1]) فالأصل موجود في القرآن ولا أدري ما هي الغاية من ترك الأصل والجري وراء كل ما هو أجنبي. فآراء النظام يمكن أن تقرأ على ضوء القرآن والمصطلحات الفلسفية الواردة عنده صدى لطبيعة الفكر في القرن الثالث وامتزاجه بالبحث الفلسفي والحرية الفكرية.

وهناك من الباحثين من رأى أن المعتزلة أخذوا عن الفلسفة اليونانية وعن أرسطو خاصة قولهم إن اللـه تعالى ليس مطلق التصرف يفعل ما يريد بل هو نظام يسير عليه اللـه ولا يمكنه الخروج عليه. ولما آمن المعتزلة بهذا المبدإ الفلسفي راحوا يطبقونه على أقولهم الدينية، فقالوا إن اللـه لا يفعل إلا الخير ومحال أن يفعل الشر. وقال النظام إنه تعالى لا يقدر على فعل الشر أصلا([2]) وهذا على ما نظن أمر مستبعد لان المسلمين لم يعجبوا بأرسطو في الإلهيات وإنما أعجبوا به في الطبيعيات.

يقول النشار: حقا لقد ذهب أفلاطون إلى القول بأن مثال الخير لا يصدر عنه إلا الخير، ولكننا لا نجد لهذه الفكرة صورة كاملة عنده، ويستبعد أن يكون النظام قد أخذ منه. ثم إننا لا نجد لها أيضا شبيها عند أرسطو ولا الرواقية من بعده، وبهذا نستطيع الجزم بان الفكرة أصيلة في جوهرها وتفاصيلها[3] فهو هنا يدافع عن أصالة الفكرة وإن كنا نوافقه على أصالة الفكرة في جوهرها لكن نتصور أن التفاصيل فيها تأثر بما يروج في محيط النظام من أفكار.

---

[1]) الروم،(6)

[2]) زهدي جار اللـه، المعتزلة، ص 102

[3]) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 495.

ويحاول أوليري أيضا بيان أصالة هذه الفكرة بقوله: " كان المعتزلة قد توصلوا إلى أن الخير والشر يمثلان وجودين موضوعيين وأن الله بمعرفته للخير لا يريد الذي هو عكسه، وتدرّج النظام بهذا الرأي مؤكدا أن الله لا يستطيع فعل أي شيء للخلق باستثناء ما هو خير لهم وعادل بذاته"([1]) وهذا دليل على أن الفكرة أصيلة في جوهرها وأن البحث فيها كان من منطلق واقعي وله ارتباط وثيق بالفكر الإسلامي. وقد تدرج النظام حسب رأي أوليري برأي المعتزلة في الخير والشرّ حتى وصل إلى هذا الرأي الذي أنكر عليه، ولكن يبقى مع ذلك تأثر النظام بالفلسفة واردًا إلا أنه ليس جوهريا وإنما هو رافد لدعم الأصل المعتزلي " العدل " الذي نصب النظام نفسه للدفاع عنه وتنزيه الله عن الظلم.

---

[1]) أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة، إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1972، ص 111

الفصل الثاني
في الإنســـــان

في تعريف الإنسان

اختلفت المعتزلة في تعريف الإنسان فأبو الهـذيل يـرى أن الإنسـان هـو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، وكان أبو الهـذيل لا يجعـل شـعر الإنسان وظفـره مـن الجملـة التـي وقـع عليهـا اسـم الإنسـان. وقـال بشر بـن المعتمر: الإنسان جسد وروح، وإنهما جميعا إنسـان، وإن الفعـال هـو الإنسـان الذي هو جسد وروح. وقال غيرهما: إن البـدن هـو الإنسـان، وأعراضـه ليسـت منه، وليس يجوز إلا أن يكون فيه عرض من الأعـراض([1]) إلا أن النظـام خـالف كل هؤلاء وقال: " إن الإنسان هو الروح ولكنهـا مداخلـة للبـدن، مشـابكة لـه، وإن كل هذا في كل هذا، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له "([2]).

نستطيع أن نصـنف هـذه التعريفـات إلى ثلاثـة أصـناف تنـدرج تحتها سائر التعريفات. فهناك مـن يـرى أن الإنسـان هـو الجسـد دون النفس على غرار أبي الهذيل، وهناك من يـرى أنـه الـروح دون الجسـد وهو قول النظام، وهناك من يرى أن الإنسان هو الـروح والجسـد معـا ولا يكون الإنسان إنسانا إلا بهما معا. والأثر الفلسفي باد على كل هذه التعريفات، فرأي أبي الهذيل يـذكرنا بـرأي الأطبـاء اليونـانيين ولا سـيما

---

[1]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 25

[2]) م. ن، 1 / 25 - 26

جالينوس القائل بأن النفس نتيجة تناسق مختلف أجزاءالجسم، ورأي بشر بن المعتمر قريب من رأي أرسطو الذي يعتبر النفس صورة الجسم والجسم مادة لهذه الصورة([1]). أما النظام فإن مذهبه كما سنرى تلفيقي يذكّر برأي أفلاطون والرواقيين وغيرهم. لكن ابن حزم يربط هذه الآراء بالقرآن فيقول إن منطلق من يرى أن الإنسان هو الجسد قوله تعالى " خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كالفخّار"([2]) وقوله "فَلْيَنْظر الإنسَانُ مِمّ خُلِقَ؟ خُلِقَ مِنْ مَاء دَافِقِ يَخْرُجُ منْ بيْن الصّلْبِ وَالتّرَائِبِ "([3]) وقوله " أَيَحْسبُ الإنسَانُ أَنْ يُتْرَك سُدًى أَلَمْ يَكُنْ نُطفَة من منيّ يُمْنَى ثم كَانَ عَلَقَة فَخَلقَ فسوّى"([4]) وآيات أخرى وهذه بلا شك صفة للجسد لا صفة للنفس لأن الروح تنفخ بعد تمام خلق الإنسان الذي هو الجسد. أما من يرون أن الإنسان هو الروح فإنهم يحتجون بقوله تعالى " إنّ الإنسَانَ خُلقَ هَلوعًا إذَا مَسّهُ الشرّ جَزُوعًا وَإذا مَسّهُ الخيْرُ مَنُوعًا"([5]) وهذا بلا خلاف صفة النفس لا صفة الجسد لأن الجسد موات والفعالة هي النفس وهي الحاملة لهذه الأخلاق.

هكذا يرى ابن حزم أن الإنسان اسم يقع على النفس دون الجسد، ويقع أيضا على الجسد دون النفس ويقع على كليهما مجتمعين. فنقول في الحيّ هذا إنسان وهو مشتمل على جسد وروح، ونقول للميت هذا إنسان وهو جسد لا نفس فيه، ونقول

[1]) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، مطبعة الرابطة، (د. م) 1951، 75/2

[2]) الرحمان،(14)

[3]) الطارق،(5 - 7)

[4]) القيامة،(36 ـ 38)

[5]) المعارج،(19)

إن الإنسان يعذب يوم القيامة وينعم يعني النفس دون الجسد، أما من قال إنه لا يصح إلا على النفس والجسد معا فخطأ([1]).

إن ابن حزم هنا وإن كان يربط رأي النظام بالقرآن فإنه يتجاهل تأثره بالفلسفة وعلى الأخص بأفلاطون والرواقيين والذريين. فهو يقترب من الذريين(لوقيبوس وديمقريطس) في اعتباره أن النفس مادية، ويقترب من الرواقيين في جعلها جسما ولكن ليس كالأجسام العادية وإنما هي جسم لطيف أخف ثقلا من الأجسام، وأنها تشابك البدن وتداخله. ثم هو يقرر نفس مذهب أفلاطون حين يجعل الجسد سجنا للنفس ويجعل النفس هي الحساسة الدراكة كما سنرى.

علاقة النفس بالجسد

سئل النظام: أي أمور الدنيا أعجب ؟ قال: الروح([2]) وهذا دليل على أن هذا الموضوع قد شغل فكره وحيّره حتى رآه أغرب ما في هذا الوجود. قال النظام: "الروح هي جسم، وهي النفس، وزعم أن الروح حيّ بنفسه، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحيّ القويّ، وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار"([3]). وعلى هذا الأساس بنى النظام رأيه في الإنسان فقال " إن الإنسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن، مشابكة له، وإن كل هذا في كل هذا، وإن البدن آفة

---

[1]) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية، مصر (دت)، 5 / 65 - 66

[2]) الجاحظ، الحيوان، 7 / 203

[3]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 28

عليه وحبس وضاغط له، وحكى زرقان عنه أن الروح هي الحساسة الدرّاكة، وأنها جزء واحد، وأنها ليست بنور ولا ظلمة "([1]).

هكذا نستطيع أن نلمس مدى مخالفة النظام لشيخه العلاف في هذا الموضوع. فالإنسان عنده ليس البدن كما قال أبو الهذيل بل هو النفس أو الروح([2])، أما البدن فإنه بمثابة الآلة لهذه النفس والقالب لها([3]). ولكن كيف تكون العلاقة بين هذه الآلة أو القالب وبين الروح التي هي العنصر الأهم في الإنسان ؟

يرى النظام أن ذلك يتمّ على أساس المداخلة والمشابكة. والمداخلة كما عرفها الأشعري هي: " أن يكون حيّز أحد الجسمين حيّز الآخر وأن يكون أحد الشيئين في الآخر"([4]). وذهب النظام إلى أن الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف ولكن الروح هي الحياة المشابكة لهذا الجسد([5]). وقد رفض الخصوم قوله إن الروح جسم لطيف وإنه مداخل للجسم الكثيف لأنه لا يمكن أن يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد. ولكن النظام يبني قوله في الروح على قوله بنفي الأعراض وإثبات عرض واحد هو الحركة وكل ما عداها فإنه جسم. لأجل ذلك اعتبر الروح جسما وقال إنها متميزة عن الجسد لأنها ألطف منه ولكنها مع ذلك تداخله وتشغله وتؤثر فيه. يقول:

---

[1]) م. ن، 2 / 27

[2]) لا نجد فرقا بين النفس والروح عند النظام. فالروح عنده جسم وهي النفس(الأشعري: م. ن، 2/ 28)

[3]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 69

[4]) الأشعري، م. ن، 2 / 24

[5]) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 117

"إن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلا من ثقيل وأكثر قوة منه فإذا داخله شغله، يعني أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل الثقيل القوة "([1]).

فالروح إذن جسم عنده ولكنه من طبيعة غير طبيعة البدن، فالبدن جسم كثيف أو ثقيل أما الروح فإنها جسم لطيف. و"الأجسام [عند النظام] ضربان حيّ وميّت، والحيّ منها يستحيل أن يصير ميتا، والميت يستحيل أن يصير حيّا "([2])، فالنفس جسم حيّ والبدن جسم ميت وعلى هذا الأساس تكون صفة الحياة أهمّ صفة للنفس. ولكن إذا كانت الروح جسما لطيفا مداخلا لهذا الجسم الكثيف فما هو مصيرها ؟ هل تفنى بفناء البدن أم تبقى بعده ؟

لما بحث أعلام المعتزلة في الإنسان بحثوا فيه من منطلق أخلاقي وجعلوا مرتكز أبحاثهم الحرية والتكليف والجزاء لذلك لا يمكن لهم أن يقولوا بفناء الأرواح مع الأجساد ولذلك رأى النظام أن مصير النفس غير مرتبط بمصير الجسم، فهي لا تفنى بفنائه ولكنها لا تشعر بلذة أو ألم بدونه. قال الخياط: " لا بد للأرواح عند إبراهيم إذا أراد الله أن يوفيها ثوابها في الآخرة أن يدخلها هذه الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح، لأن الأكل والشرب والنكاح وأنواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلا بإدخال هذه الأجسام عليها "([3]). ويرى النظام أن الروح هي الحسّاسة الدرّاكة، وأنها جزء واحد، وأنها ليست بنور ولا ظلمة([4]) ويضيف أن الروح هي التي لها قوة

---

[1]) الأشعري، م. ن، 2 / 24

[2]) البغدادي، م. ن، ص 119

[3]) الخياط، الانتصار، ص 34

[4]) الأشعري، م. ن، 2 / 27

واستطاعة وحياة ومشيئة، وهي مستطيعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل([1]) وإنما يعجز لآفة تدخل عليه والعجز عنده جسم([2]). وقوله الذي نقله عنه الأشعري في أن الروح جزء واحد يتماشى مع ما ذكره عنه البغدادي من قوله إن الروح جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد ([3]).

يبدو هذا القول مناقضا لرأي النظام في الجزء، فهو ينكر الجوهر الفرد ويرى أنه ما من جزء إلا وله جزء، ولكننا نجده هنا يقول إن الروح جوهر واحد وجزء واحد، فهل هذا تناقض أم هو كما قال" بريتزل " بقية لرأي ثنوي غنوصي([4]) ؟ هذا الأمر وارد لكننا نميل إلى أن النظام أراد أن يقول بوحدة النفس فعبر بهذا التعبير. يقول الجرجاني إن ما نسميه أنا أو نفسي هو عند النظام أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد، باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تخلل وتبدل، حتى إذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء([5]).

ومع هذا لا يمكن إنكار تأثر النظام بهذا الرأي الفلسفي أو ذاك، فالشهرستاني يقول على عادته إن النظام " وافق الفلاسفة في قولهم إن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح والبدن آلتها وقالبها وهذه بعينها مقالة الفلاسفة غير أنه تقاصر عن إدراك

---

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 70

[2] البغدادي، م. ن، ص 119

[3] م. ن، ص 117

[4] سلامون بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ترجمة، محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1365 /1946، ص 146

[5] الشريف الجرجاني، شرح المواقف، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي، القسطنطينية 1286 هـ 325/2

مذهبهم فمال إلى قول الطبيعية منهم إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن "([1]) لكن الشهرستاني لا يعين هؤلاء الفلاسفة الذين تأثر بهم النظام ولو أنه أشار إلى ميله إلى الطبيعيين

يمكن أن نعرف هؤلاء الفلاسفة الذين أشار إليهم الشهرستاني إذا نحن ضبطنا مذهبه على النحو التالي: يتكون الإنسان من روح وجسم، والروح عبارة عن جسم لطيف منتشر في أجزاء الجسم(الكثيف) ، وهو حيّ بنفسه، مستطيع بنفسه، والجسم آفة عليه. فهو متأثر في الجزء الأول من التعريف بالذريين اليونان، فديمقريطس يرى أن النفس امتزاج بين الأركان المدركة عقلا التي شكلها كريّ وقوتها نارية وهي أجسام([2]) ولو أن رأيه أقرب إلى الرواقيين فهو يقول إن النفس أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد. .. وهي تتصل بالجسم على جهة المداخلة والمشابكة، وهذه تقريبا نفس ألفاظ الرواقيين الذين كانوا ماديين إلى أبعد حد. فهم يقولون إن الشيء لا يكون حقيقيا ما لم يكن جسمانيا، فكل علة هي عندهم جسم من الأجسام، وكل حقيقة هي جسمانية ولا وجود إلا للجسم، وما لا جسم له فلا وجود له، ورأوا أن النفس الإنسانية جسم وأن الله هو أيضا جسم ولو كان الله " لاجسيما " فكيف يؤثر في جميع الأجسام التي يتألف منها العالم. ورأوا كذلك أن اللون والرائحة والطعم والشكل والصوت كلها أشياء جسمانية، بل إن الصفات الأخلاقية كالخيرات

---

[1]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 69 - 70

[2]) فلوطرخس، الآراء لطبيعية، ضمن كتاب النفس لأرسطو، ترجمة، عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1954، ص 158

والفضائل أجسام. يقول " سنيكا " تفسيرا لنظرية الرواقيين: الخير جسم لأن له فعلا ولأن له في النفس آثارا، وكل ما له فعل وأثر فهو جسم، لكن الحكمة خير، فالحكمة جسم. .. ويضيف سنيكا في موضع آخر: الغضب والحب والحزن وغيرهما من أهواء النفس أجسام، وما أظن أحدا يرتاب في ذلك. وإذا كان عندك أدنى ريب فانظر كيف تتغير وجوهنا بتأثير انفعالاتنا وأهوائنا. أفتظن أن مثل هذه الآثار ترتسم على الوجوه لسبب غير مادي([1]). وغير مستبعد أن يكون النظام قد اطلع على هذه الآراء. فهو يرى أن كل شيء عدا الحركة جسم، فاللون جسم وكذلك الطعم والرائحة. .. وحتى النفس محل بحثنا فهي جسم

نجد في موقف النظام كذلك صدى لآراء أفلاطون في النفس: فالإنسان هو الروح والبدن آفة عليه وحبس وضاغط له. .. والروح هي الحسّاسة الدرّاكة. فالإنسان هو النفس والجسم آلة ولكنه يشغلها عن فعلها الذاتي الذي هو الفكر ويجلب لها الهمّ بحاجاته وآلامه، ولكنها تقهره وتعمل على الخلاص منه. .. أما الشعور والإدراك فهو للنفس وهو يحدث عند تأثر الجسم بالحركة المادية([2]).

هكذا يبدو مذهب النظام في الإنسان مذهبا تلفيقيا انتخابيا حاول النظام فيه أن يأخذ من كل مذهب من هذه المذاهب ما يعجبه ـ ونظنه اعتبار جوهر النفس مختلفا عن جوهر الجسم ـ وأن يجعل لنفسه مذهبا توفيقيا جمع فيه بين مادية الذريين

---

[1]) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 153 - 155

[2]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1378 / 1958، ص 89

والرواقيين وبين روحانية المذهب الأفلاطوني. لكن أوليري لا يرى هذا الرأي ويرى أن النظام قد حاول أن يبعث العقيدة القديمة القائلة بأن للنفس صورة الجسم كما سبق أن أكد ذلك أرسطو إلا أنه أساء فهم الاصطلاح المستعمل فأظهر النفس وكأن لها شكلا كشكل الجسم([1]). ولعل أوليري قد ذهب إلى هذا القول اعتمادا على قول النظام إن الجسم قالب للنفس، وهو رأي ذهب إليه أيضا " كارا دي فو " الذي قد يكون أساء فهم كلمة " قالب " هنا، فهي ليست صورة بالمعنى الفلسفي، والأمر لا يعدو أن النظام كان يعتبر الجسم هيكلا للنفس وظرفا لها([2]).

وقد اتهم البغدادي النظام بتأثره بالثنوية في الأرواح حين قال إن الأجسام ضربان حيّ وميت، وإن الحيّ منها يستحيل أن يصير ميتا والميت يستحيل أن يصير حيّا. وزاد ابن الراوندي فقال إنه متأثر بالديصانية في قوله إن العالم ممزوج من خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط وحيّ متحرك بنفسه وميت يحركه غيره. فردّ الخياط بأن كل الموحدين والملحدين يقولون إن الحيّ يتحرك من ذاته والميت يحركه غيره([3]) ولا حاجة للنظام أن يعرف حسب رأينا مذاهب الثنوية والديصانية حتى يدرك هذا.

[1]) أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص 111

[2]) انظر، أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام، ص 104

[3]) الخياط، الانتصار، ص 37

الحـواس
الروح عند النظام هي الحسّاسة الدرّاكة، وفي هـذا متابعـة لأفلاطـون في اعتبار النفس هي الجزء الهام الـذي يقـوم بـه الشـعور والإدراك. ولكـن كيـف تحصل هذه الأحاسيس للنفس ؟

يقول النظام: "إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هـي الأذن والفم والأنف والعين، لا أن للإنسان سمعا هو غيره وبصرا هو غـيره. وإن الإنسان يسمع بنفسه، وقد يصمّ لآفة تدخل عليه، وكـذلك يـبصر بنفسـه وقـد يعمى لآفة تدخل عليه"[1] فهو يميـز بـين مـدرِك ومـدرَك ووسـيط يكـون بيـنهما وتحصـل عمليـة الإدراك عـن طريـق المداخلـة : فالإنسـان لا يـدرك المحسـوس بحاسـة إلا بالمداخلـة والاتصـال والمجـاورة، أي أن المـدرك لا يـدرك المحسـوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة، أي أن المدرك لا يدرك الشيء ببصره إلا أن يطفر البصر إلى المدرَك فيداخله ([2]).

ولما قال النظام إن المعرفة الحسّية تأتي عن طريق الجسم بواسطة الحـواس قـال بضرورة بعـث الأجسـام في الآخـرة حتـى يمكـن أن تشـعر النفس بالألم والنعيم([3]). ولما كانت الروح عند النظام جوهرا واحدا غـير مختلف ولا متضادّ كانت " الحواس(هي الأخرى) جنسا واحدا، فحاسـة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس وإنمـا الاخـتلاف في جـنس المحسـوس وفي موانـع الحسّـاس والحـواسّ لأن الـنفس هـي

[1]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 32/2.
[2]) م.ن، 2 / 71
[3]) الخياط، م. ن، ص34

المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق"([1]). ولكن إذا كانت الحواس من جنس واحد كما يقول النظام، فلِمَ اختلفت إذن فصار واحد منها سمعا وآخر بصرا وآخر شمّا ؟

يرى النظام أن جوهر الحسّاس لا يختلف، ولو اختلف جوهر الحسّاس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد، وإنما اختلفت الحواسّ فكان أحدها سمعا والآخر بصرا والآخر شمّا لِمَا مازجها من الموانع. فالذي منع السمع من وجود اللون أن شائبه ومانعه من جنس الظلام يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت، والذي منع البصر من وجود الأصوات أن شائبه من جنس الزجاج يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون وهكذا([2]).

والنظام بهذه المعاني يقول بوحدة النفس مثل أفلاطون([3]) حيث ينكر وجود حواس مستقلة، فالحواس عنده من جنس واحد وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي تسمية الحواسّ، والإنسان يسمع بنفسه ويبصر بنفسه لأن الدرّاك والحسّاس إنما هو الرّوح والرّوح واحد غير مختلف ولا متضاد. ولما كانت الروح في الإنسان واحدة كان فعلها واحدا.

---

[1]) الأشعري، م. ن، 2 / 33

[2]) م. ن، 2 /34

[3]) ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلا، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، (د.م) 1979، ص 313

هذا هو مذهب النظام في المعرفة الحسية فهل يمكن أن نعين له مصدرا فلسفيا ؟ يقول الشهرستاني: " ذهب النظام إلى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهواء، فيتموّج الهواء بحركته ويتشكل بشكله ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيفهم. وربّما يقول: الكلام حركة في جسم لطيف على شكل مخصوص، ثم تحير في أن الشكل إذا حدث في الهواء أهو شكل واحد يسمعه السامعون أم أشكال كثيرة. وإنما أخذ مذهبه في هذه المسألة وغيرها من المسائل من مذاهب الفلاسفة، غير انه لم يفهم من كلامهم إلا ضجيجا ولم يورده نضيجا"([1]).

فالشهرستاني يردّ مذهب النظام إلى الفلاسفة ويتهمه بالقصور عن فهمهم دون أن يعين هؤلاء الفلاسفة. وإننا إذا أضفنا إلى هذا الكلام قول النظام السابق " لا يدرك المدرِك الشيء ببصره إلا أن يطفر البصر إلى المدرَك فيداخله، وإن الإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة " استطعنا أن نقترب من مذهب ديمقريطس في الإدراك الحسي.

يرى ديمقريطس في تفسيره للإدراك الحسي أن بخارات لطيفة تتحلل من الأجسام في كل وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه، فهي صور وأشباه تفعل في الهواء المتوسط بين الشيء والحاسة فعل الخاتم أو الطابع في الشمع وتتغلغل في مسامّ الحواسّ فتدرك، وأما الفكر فما هو إلا الحركة الباطنة التي تحدثها الإحساسات في المخّ، أو هو الصورة المحسوسة ملطفة فإن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة([2]).

---

[1]) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 318

[2]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 40

لكن النظام يختلف عن ديمقريطس هنا لأنه لا يحصر المعرفة كلها في الإحساس وإنما المعلومات عنده ضربان محسوس وغير محسوس، أما الحسّ فإنه يتعلق بالأجسام كاللون والطعم والرائحة والصوت... وأما غير المحسوس فضربان عنده قديم وأعراض وليس طريق العلم بهما الخبر وإنما يعلمان بالقياس والنظر دون الحسّ والخبر([1]). فهو يثبت معرفة نظرية إلى جانب المعرفة الحسية مهمتها إدراك الموضوعات اللامحسوسة كالله والشريعة والحركة... ومع ذلك فإن رأيه يشبه رأي ديمقريطس في نواح عديدة. ونجد كذلك في تفسير أبيقور للإحساس شبها كبيرا بما ذهب إليه النظام. يفسر أبيقور الإحساس بأن " قشورا " رقيقة غاية الرقة تنبعث باستمرار من سطح الأشياء وتتحرك بسرعة في الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها، فهي " أشباه " لها حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت منها إلى القلب أحدثت الإحساس([2]).

فديمقريطس وأبيقور إذن يريان أن المعرفة الحسّية لا تكون إلا إذا صادفت القشورُ الرقيقة المنبعثة من سطح الأشياء الحواسَّ وبلغت منها إلى القلب حسب أبيقور أو إلى المخ حسب ديمقريطس، والنظام لا يبعد عن هذا كثيرا حين يفسر الكلام، فهو يرى أنه يقرع أجزاء الهواء، فيتموّج الهواء ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي ليفهم، وهذا تقريبا ما يراه كل من ديمقريطس وأبيقور.

---

[1]) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 125

[2]) يوسف كرم، م. ن، ص 218

يرى ديمقريطس أن هناك بخارات لطيفة تتحلل من الأجسام ثـم تفعـل في الهواء المتوسط بـين الشيء والحاسـة فتطبـع هـذا الهـواء بطـابع خـاص ثـم تتغلغـل مـن خـلال الحـواسّ إلى الفكـر ليعقلهـا أو إلى القلـب حسـب أبيقـور ليحدث الإحساس. لكن بعض الباحثين يرد هذا التأثر إلى الرواقيين الذين يـرون " أن البصر هو روح ينبسط من الجـزء الـرئيس إلى العينـين، والسـمع هـو روح ينبعث من هذا الجزء إلى الأذنين، والشم هو روح ينبعـث مـن هـذا الجـزء إلى المنخرين والذوق هو روح ينبعث من هذاالجزء إلى بسيط البدن "([1])

ومهـما يكـن الأمـر فـإن النظـام قـد تـأثر بالمـذاهب الفلسـفية في هـذا الموضوع إلا أنه لم يكن مجرّد مكرر مجترّ ولكنه كان صاحب مذهب خاص بـه جعل البعض يتصور أنه قد خلط بين المذاهب أو لم يحسن فهمها في حـين أنـه كان يأخذ ما يناسبه دون مراعاة للنسق الفكري الذي يجتث منه هذا الرأي أو ذاك.

[1]) عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت 1971، 1/ 256

الفصل الثالث

في الطبيعيـــات

الجسم والعرض

عرّف النظام الجسم فقال: "الجسم هو الطويل العريض العميق ولـيس لأجزائه عدد يوقف عليه، وإنه لا نصف إلا وله نصف، ولا جـزء إلا ولـه جـزء " وعلّق الأشعري على مقالة النظام فقال: "وكانت الفلاسـفة تجعـل حـد الجسـم أنه العريض العميق"([1]).

وقال النظام أيضا إن الطول هو الطويل وإن العـرض هـو العـريض وإن الألـوان والطعـوم والأرايـيح والأصـوات والآلام والحـرارة والـبرودة والرطوبـة واليبوسة أجساما لطافا. وقال إن حيّـز اللـون هـو حيـز الطعـم والرائحـة، وإن الأجسام اللطاف قد تحلّ في حيز واحد. وكان لا يثبت عرضا إلا الحركة([2]).

يمكننا من خلال هذا أن نميز عند النظام بـين نـوعين مـن الأجسـام ذلك أن الجسم في المقالة الأولى ليس هو نفـس الجسـم الـذي في المقالـة الثانية. فالثاني يتصف باللطافة في حين يتصـف الأول بالثقـل أو بالكثافـة. فالجسم عند النظام إذن نوعان جسم ثقيل وجسـم لطيـف، أمـا الجسـم الثقيل أو الكثيف فهو الجسم الطبيعي القابل للتشـكل في طـول وعـرض وعمق. وأما الجسم اللطيف فهو ما اعتدنا أن نطلق عليه اسم(العـرض).

---

[1]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 6

[2]) م. ن، 2 /38

ولكن النظام لا يثبت عرضا إلا الحركة لذلك قال إن الأصوات والأرواح والآلام والحرارة. .. أجسام ولكنها متميزة بلطافتها. وهي تتميز بكونها قابلة لأن تحلّ في حيز واحد خلافا للجسم الكثيف، فالجسم اللطيف يداخل جسما لطيفا مثله كمداخلة اللون للطعم والرائحة، أو يداخل جسما ثقيلا مختلفا عنه كمداخلة الروح للبدن.

نجد للنظام تفريقا آخربين الأجسام، يقول: " إن الأجسام ضربان، حيّ وميت، وإن الحيّ منها يستحيل أن يصير ميتا، والميت يستحيل أن يصير حيا "([1]) ويقول: "إن العالم ممزوج من خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط، وحيّ متحرك بنفسه، وميت يحركه غيره"([2]). هكذا يتكون العالم عند النظام من أجسام أما الأعراض فهو ينفيها ولا يثبت منها إلا الحركة. فكل ما ليس بحركة فهو جسم، فالألوان والطعوم والأراييح. .. ليست سوى أجسام لطيفة لها حيّز تشغله.

وعلى هذا الأساس فإن العرَض لا يمكن تصوره لا في جسم لأنه محال أن ترى الأعراض، ومحال أن يرى الإنسان إلا الألوان، والألوان أجسام، ولا جسم يراه الرائي إلا لون([3]). والأعراض في حدّ ذاتها لم تسمّ أعراضا عند النظام إلا لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها، ومن ثم فإنه لايوجد عرَض لا في مكان ولا يحدث عرض لا في جسم([4]).

---

[1]) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 119

[2]) الخياط، الانتصار، ص 37

[3]) الأشعري، م. ن، 2 / 50

[4]) م. ن، 2 / 57

لم يدرك الشهرستاني قصد النظام من قوله هذا فقال: " وله في الجواهر وأحكامها خبط ومذهب يخالف المتكلمين والفلاسفة "([1]). ويضيف أن الجوهر عند النظام مؤلف من أعراض اجتمعت، وهو يوافق هشام بن الحكم في قوله إن الألوان والطعوم والروائح أجسام، فتارة يقضي بكون الأجسام أعراضا، وتارة يقضي بكون الأعراض أجساما([2]).

وحقيقة الأمر أن النظام لم يتناقض أبدا مع نفسه ولم يقل كما فهم الشهرستاني إن الأجسام أعراض وإن الأعراض أجسام، ولكنه رأى أن الناس لم يتفقوا على تسمية الأعراض أعراضا إلا لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها، ومعنى هذا أنها لو لم تعترض في الأجسام لما سميت أعراضا عندهم لذلك لم يعجبه قولهم ونفى الأعراض وقال إنه لا وجود إلا للأجسام أما الأعراض فإنه لا يوجد منها إلا الحركة. وقد أخذ قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات أجسام عن هشام بن الحكم الرافضي([3]) إلا أن نفيه للأعراض واعتباره لها أجساما يذكرنا بمادية الرواقيين، فقد كانوا يعتقدون أن كل موجود فهو جسمي حتى العقل وفعله([4]) كمارأينا.

فهل يمكن أن يكون هشام بن الحكم هو الذي تأثر بالفلسفة اليونانية والمادية الرواقية خاصة التي تتماشى مع ميله للتجسيم والتشبيه ثم أثر بدوره في النظام ؟ هذا غير مستبعد، فالفلسفة اليونانية كانت منتشرة في ذلك العصر في كل من مصر وسوريا

---

[1]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 70

[2]) م. ن، 1 / 71

[3]) انظر: الملل والنحل، 1 / 71 والفرق بين الفرق، ص 114

[4]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 226

ووصلت حتى بغداد. قد يكون هذا الاحتمال جائزا وقد يكون النظام تأثر بالفلسفة في هذا المجال عن طريق مناظراته الكثيرة مع الثنوية. ولكن حتى إن صحّ تأثر النظام بالرواقيين فإن هؤلاء قد أداهم إلى قولهم بأن كل شيء جسم مذهبهم الحسي في المعرفة، فكل معرفة عندهم هي معرفة حسية أو ترجع إلى الحس([1])، أما النظام فإنه قد كان بالفعل صاحب نزعة حسية تنكر الأمور المجردة، فالطول عنده هو الطويل، والعرض هو العريض([2]) والخلق هو المخلوق، والإرادة هي المراد، والابتداء هو المبتدأ، والإعادة هي المعاد([3]) ولكنه مع ذلك قد قال بمعرفة نظرية ندرك بها الله والشريعة والحركة، فهو إذن حسي ولكنه يعترف أن " المعلومات ضربان، محسوس وغير محسوس، والمحسوس منها أجسام ولا يصح العلم بها إلا من جهة الحسّ، وأما غير المحسوس فضربان قديم وأعراض وليس طريق العلم بهما الخبر وإنما يعلمان بالقياس والنظر دون الحسّ والخبر([4]).

فالنظام إذن يثبت عالما لامحسوسا وهذا يتنافى أساسا مع مذهب الرواقيين المادي الذي لا يعترف بشيء لامحسوس ولذلك حصروا المعرفة في الحسّ ولم يعترفوا بهذه المعرفة النظرية التي أثبتها النظام وقالوا إن كل حقيقة هي جسمانية ولا وجود إلا للجسم، وما لاجسم له فلا وجود له، فرأوا أن النفس جسم وأن الله هو بدوره جسم...([5]).

([1]) م. ن، ص 224

([2]) الأشعري، م. ن، 2 / 38

([3]) م. ن، 2 / 52

([4]) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 125

([5]) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 153

أما هشام بن الحكم فإنه قال إن الألوان والطعوم والروائح أجسام بدافع أيضا من نزعته نحو التجسيم وهذا كذلك يتنافى مع مذهب النظام في التنزيه المطلق لله. إذن قد يكون النظام تأثر بمذهب هشام ومذهب الرواقيين ولكن هذا الاطلاع لم يمنعه من أن يصوغ مذهبا خاصا به يختلف في المنطلق والغاية عن المذاهب التي اطلع عليها.

نفي الجزء الذي لا يتجزأ

قال أبو الهذيل إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ ([1]). وقد يكون العلاف متأثرا بالذريين اليونان، فقد كانوا يقولون " إن الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات، وهي غير متناهية لا في عددها ولا في أشكالها "([2]).

تابع العلاف في هذا القول كثير من المتكلمين لكن النظام رفض هذا القول وقال: " لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية له من باب التجزؤ"([3]). هذا ما رواه عنه الأشعري أما الخياط فإنه يقول: "أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين "([4]). وأما الشهرستاني فإنه يورد على عادته مذهب النظام ويحاول أن يبحث عن أصله فيقول إنه قد وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ([5]) دون تعيين لهؤلاء الفلاسفة.

---

[1]) الأشعري، م ن، 2 / 14

[2]) أرسطو، الكون والفساد، ترجمة، أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1350/ 1932، ص 109

[3]) الأشعري، م. ن، 2 / 17

[4]) الخياط، الانتصار، ص 32

[5]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 70

فهل يكون النظام قد اطلع على مذهب أرسطو ؟ فقد كان أرسطو يقول إن الجسم قابل للقسمة مطلقا وبدون حدّ، لكن هذه القسمة عند أرسطو لا تكون إلا بالقوة أما بالفعل فإنها غير ممكنة ولا واقعة أبدا. يقول أرسطو: " من الصعوبة الكبرى افتراض أن الجسم قابل للقسمة إلى ما لانهاية وأنه من الممكن تحقيق هذه القسمة، فماذا يبقى في الواقع في الجسم الذي يمكن أن يخلص من قسمة كهذه ؟ فإذا افترض أن شيئا قابلا للقسمة مطلقا وأنه يمكن حقيقة قسمته هكذا فلا يكون من المحال في شيء أنه أمكن قسمته مطلقا مع أنه لم يقسم في الواقع ولا أنه قد قسم فعلا"([1]). وهذا القول يتماشى مع ما رواه الأشعري إذ قال :" قال بعض المتفلسفة إن الجزء يتجزأ ولتجزئته غاية في الفعل، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية"([2]) وهذا قول أرسطو، وقد أورده الأشعري مباشرة بعد قول النظام ليؤكد الشبه بين القولين.

لكن الرواقيين ذهبوا كذلك إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية، مفتقرة إلى ما يردها للوحدة في كل جسم. والجسم عندهم مركب من مبدأين، هما مادة ونفَس حارّ يتحد بالمادة ويتوتر فيستبقي أجزاءها متماسكة، وانقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفَس الحار أن يتحد بها تمام الاتحاد، أي أن ينتشر فيها كلها انتشار النجوم في الهواء، والخمر في الماء، بحيث يؤلفان " مزاجا كليا " فيوجدان معا في كل جزء من مكانهما دون أن يفقدا شيئا من جوهرهما وخواصهما ([3]). فهل يكون النظام متأثرا بهم أم متأثرا بأرسطو ؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نعرف أي قسمة يقول

---

[1]) أرسطو، الكون والفساد، ص119

[2]) الأشعري، م. ن، 2 / 17

[3]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 226

بها النظام، فإذا كان يقول بقسمة بالقوة فهو على رأي أرسطو، وإذا كان يقول بقسمة بالفعل فهو على رأي الرواقيين.

لما عرض الأشعري موقف النظام من هذه المسألة لم يبين فيما إذا كان يقول بقسمة بالقوة أم بقسمة بالفعل رغم أنه يميز بين القوة والفعل بدليل أنه أورد بعد رأي النظام مباشرة رأي بعض المتفلسفة الذين ينكرون القسمة بالفعل ويقولون بانقسام الجزء بالقوة والإمكان إلى ما لانهاية. لكننا نجد عند الخياط ما يشعر أنه يقول بقسمة بالقوة، يقول الخياط: "وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين "([1]) وكثيرا ما تفيد القسمة بالوهم عند الفلاسفة القسمة بالقوة.

ثم إن ابن حزم كان يقول بقسمة بالقوة فلا يمكن بالتالي أن يتبنى رأي النظام ويدافع عنه إلا إذا كان قد فهم منه أنه قسمة بالقوة وإلا لما استحسن قول النظام ولما دافع عنه. يقول ابن حزم: " وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دقّ إلا وهو يحتمل التجزي أبدا بلا نهاية، وإنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وإن كل جزء انقسم إليه فهو جسم أيضا وإن دقّ أبدا"([2]).

ولكن إذا كان النظام يقول بقسمة بالقوة فلماذا إذن يعترض عليه خصومه باعتراضات يفهم منها أنه كان يقصد القسمة بالفعل ؟ فالشهرستاني يذكر أنه لما وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ألزمه خصومه مشي نملة على صخرة من طرف

---

[1]) الخياط، م. ن، ص 32

[2]) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5/ 92

إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى والنملة متناهية، فكيف إذن يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى؟([1]). فهذا الاعتراض يدل على أن الخصوم قد فهموا من القسمة التي يقصدها النظام القسمة الفعلية وإلا ما سألوه هذا السؤال إطلاقا. ثم إن النظام في صيغة جوابه يؤكد أنه كان فعلا يقصد القسمة الفعلية وإلا لما قال بالطفرة أصلا، ولما ضرب أمثلة محسوسة على الطفرة. إذن فالخصام بين النظام وخصومه قائم على التجزئة الفعلية غير المتناهية دون التجزئة الوهمية، لأنه لو كان يقصد التجزئة الوهمية لما احتاج كما قلنا إلى ضرب هذه الأمثلة الواقعية ولما احتاج إلى القول بالطفرة .

ولقد وجد مذهب النظام معارضة شديدة لخصها ابن حزم في أدلة خمسة([2]) يثبت بها الخصوم الجزء الذي لا يتجزأ ويبطلون قول النظام. عمدة القائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ حسب ابن حزم خمس مشاغب: فأول مشاغبهم أن قالوا: أخبرونا إذا قطع الماشي المسافة التي مشى فيها، فهل قطع ذا نهاية أو غير ذي نهاية ؟ فإن قلتم قطع غير ذي نهاية فهذا محال. وإن قلتم قطع ذا نهاية فهذا قولنا. وقد رد النظام على هذا الاعتراض بالطفرة، ومعنى الطفرة عنده أن الجسم المتحرك لا يماس كل أجزاء المسافة التي يقطعها، وإنما يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطفرة([3]).

والاعتراض الثاني أنهم قالوا لا بد أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه، قالوا وهذا إقرار بجزء لا يتجزأ.

---

[1]) الشهرستاني، م. ن، 1 / 70

[2]) ابن حزم، م. ن، 5 / 93

[3]) الأشعري، م. ن، 2 / 19

الاعتراض الثالث أنهم قالوا: هل ألف أجزاء الجسم إلا الله تعالى، فلا بد من نعم، قالوا: فهل يقدر الله على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ولا تحتمل تلك الأجزاء التجزؤ أم لا يقدر على ذلك ؟ قالوا فإن قلتم لا يقدر عجزتم ربكم تعالى، وإن قلتم يقدر فهذا إقرار منكم بالجزء الذي لا يتجزأ. وهذا الاعتراض هو حسب ابن حزم من أقوى شبههم ولكنه مع ذلك فاسد لأنها دعوى بلا برهان، لأنه لا فرق بين من قال إن الله ألف أجزاء العالم وكانت متفرقة، وبين من قال بل إن الله تعالى فرق العالم أجزاء بعد أن كان جزءا واحدا، وكلاهما دعوى ساقطة لا برهان عليها لا من نصّ ولا من عقل، بل القرآن جاء بقوله تعالى "إِنَّمَا أَمْرُنَا لِشَيْءٍ إذا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون "([1]) ولفظة شيء تقع على الجسم وعلى العرض.

الاعتراض الرابع قولهم أيّما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة ؟ وأيما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الخردلتين ؟ قالوا: فإن قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقتم وأقررتم بتناهي التجزي وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ. وإن قلتم ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة، ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كابرتم العيان لأنه لا يحدث في الخردلة جزء إلا ويحدث في الخردلتين جزآن وفي الجبل أجزاء. وقد رد الخياط على هذا الاعتراض فقال: "إن إبراهيم يزعم أن الجبل إذا نُصف بنصفين ونُصفت الخردلة بنصفين فنصفا الجبل أكبر من نصفيْ الخردلة، وكذلك إن قسما أرباعا وأخماسا وأسداسا، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها "([2]).

---

[1]) النحل،(40)

[2]) الخياط، م. ن، ص 34

ويـذكر بينـيس Pines أن لـوقريط Lucrece قـد ذكـر في دفاعـه عـن مذهب الجوهر الفرد هذا الدليل فقال: " لو لم يكن للصّغر نهاية لكـان أصـغر الأجسام يتألف من أجزاء لا نهاية لها لأن كل نصف له نصـف، وهـذا النصـف ينقسم إلى غير نهاية، وإذن فأي فرق بين جرم كبير وبـين جـزء صـغير جـدا ؟ لا يبقى أي فرق لأن أصغر الأشياء فيه من الأجزاء مثل ما في العالم "([1]).

ويستخدم فلوطرخس هذا الدليل نفسه في إبطاله لمذهب الـرواقيين في أن القسـمة لا تتنـاهى لان ذلـك يـؤدي في رأيـه إلى ألا يكـون في الإنسـان مـن الأجزاء أكثر مما في إصبعه، وإلى ألا يكـون في العـالم مـن الأجـزاء أكـثر مـما في الإنسان وهذا ظاهر البطلان([2]).

الاعتراض الخامس قولهم: هل لأجزاء الخردلة كلّ أم ليس لها كلّ ؟ وهل يعلم الـلـه عدد أجزائها أم لا يعلمه ؟ فإن قلتم لا كلّ لها نفيـتم النهايـة عـن المخلوقـات الموجـودات وهـذا كفـر. وإن قلـتم إن الـلــه تعـالى لا يعلـم عـدد أجزائها كفرتم. وإن قلتم إن لهـا كـلاّ وإن الـلــه تعـالى يعلـم أجزاءهـا أقـررتم بالجزء الذي لا يتجزأ. والمتأمل في هذا الاعتراض يجده قائمـا عـلى قـول العـلاف المتعلق بالمخلوقات فإن لها كلا وبعضًا وغاية أي أنها متناهية([3])

[1]) بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص15

[2]) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص 126

[3]) الخياط، الانتصار، ص16

ولقد ذهب أبوريدة إلى أن النظام يقول بقسمة بالقوة وإلى أنه متأثر بأرسطو[1] فأورد نصوص المتقدمين التي تنسب للنظام القسمة بالقوة، والنصوص المتأخرة عن عصر النظام والتي تنسب له القسمة بالفعل ثم قال إن الباحث أميل إلى تصديق نصوص المتقدمين. هكذا حسم ببساطة في المسألة رغم أنه فسر نفي النظام للجزء بنزعته الحسية التي ترفض جزءا لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا حركة ولا سكون ولا طعم ولا رائحة. .. وهكذا أصبح الجزء حسب أبي ريدة شيئا روحيا معنويا وهذا ما تأباه نزعة النظام الحسية وهو الذي جعل الروح جسما. إن هذا القول الذي يقوله أبو ريدة يصلح أن يكون حجة عليه، فالنظام صاحب نزعة حسية تأبى الأشياء المعنوية فكيف يقبل القسمة الذهنية الاحتمالية وهو الذي دافع عن القسمة بالطفرة وبأمثلة محسوسة.

الطفــرة

لما أنكر النظام وجود جزء لا يتجزأ سأله خصومه: إذا كانت هناك مسافة معينة ينقسم كل جزء من أجزائها إلى ما لا نهاية فكيف يمكن قطعها ؟ وضربوا له أمثلة على ذلك. قال ابن المرتضى: ناظر [النظام] أبا الهذيل في الجزء فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة والنعل[2] وهو أول من استنبطه فتحيّر النظام. فلما جنّ عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل وإذا هو قائم ورجله في الماء يتفكر. فقال: يا إبراهيم، هكذا حال من ناطح الكباش. فقال: يا أبا الهذيل جئتك بالقاطع إنه يطفر بعضا ويقطع بعضا. فقال

---

[1]) أبو ريدة، م. ن، ص 126

[2]) هكذا في الأصل، لعلها(الذرة والبقل)

أبو الهذيل: ما يقطع ؟ كيف يقطع ؟"([1]) وفي رواية أوردها الاسفرييني أن أبا الهذيل كلمه في هذه المسألة فقال: " لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها. فقال: إنها تطفر بعضا وتقطع بعضا "([2]).

إن هذا الاعتراض الموجه للنظام شبيه جدا بالحجة الأولى والثانية من حجج زينون ضد الحركة. أما الحجة الاولى فهي تتلخص في أنه لكي يمرّ جسم من مكان إلى مكان فلا بد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين. وعلى هذا إذا قام جسم من(أ) لكي يصل إلى(ب) فإنه لا بد له أن يمرّ أولا بالمنتصف، لكن قبل أن يصل إلى المنتصف لابد أن يكون قد مرّ بمنتصف المنتصف، ولكن أيضا قبل أن يمر بمنتصف المنتصف لا بد أن يمرّ بمنتصف الربع وهكذا.. فإذا كان التقسيم لا متناهيا فإنه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة وهي(ب) إلا إذا مرّ بما لا نهاية له من النقط. ولما كان من غير الممكن أن يقطع شيء ما لا نهاية له من النقط في زمن متناه، فمعنى هذا أنه لا يمكن مطلقا أن يصل الشيء إلى هدفه، أي أنه لا يمكن للحركة في المكان أن تكون. وعلى هذا الأساس الحركة غير ممكنة.

أما الحجة الثانية فيقول فيها زينون: إن أسرع العدائين لا يمكن أن يلحق بأشد الاشياء بطءا إذا كان هذا الشيء الأخير سابقا له بأي مقدار من المسافة. فإذا تصورنا مثلا أن " أخيل " وهو العداء السريع موجود في مكان ما، وأن هناك سلحفاة تسبقه بمسافة ما، فإنه إذا بدأ الاثنان معًا الحركة في ساعة واحدة فإن أخيل لن يلحق

---

[1]) ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة، ص 28

[2]) الاسفراييني، التبصير في الدين، ص 68

بالسلحفاة، وذلك لأنه لكي يلحق بها لا بد له أولا أن يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة، وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة وهكذا باستمرار... وما دام المكان منقسما إل ما لا نهاية له من الأقسام فلن يستطيع أخيل إذن أن يلحق بالسلحفاة([1]).

فهل يكون العلاف قد اطلع على حجج زينون ؟ هذا غير مستبعد، فالشبه بين اعتراضه على النظام وحجج زينون كبير جدا. فإذا كان زينون يتحدث عن التقسيم بالفعل ويستعمل هذه الحجج ويأتي العلاف ويستعمل نفس ما ورد في هذه الحجج من معنى للاعتراض على النظام فإننا نفهم أن أبا الهذيل قد فهم أن النظام يقصد التقسيم بالفعل كذلك. ولقد خلص زينون إلى إبطال الحركة ولكن النظام وجد الحل في الطفرة، فقال: " إنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطفرة، واعتلّ في ذلك بأشياء منها الدوامة، يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الحزّ أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها، قال وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذى ما قبلها "([2]).

ويضيف الشهرستاني أنه وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى، وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى، قال يقطع بعضها بالمشي وبعضها بالطفرة، وشبّه ذلك بحبل شدّ على خشبة معترضة وسط البئر طوله خمسون ذراعا

---

[1]) عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946، ص 129

[2]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 19

وعليه دلو معلق وحبل طوله خمسون ذراعا علق عليه معلاق، فيجريه الحبل المتوسط، فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعا في زمان واحد، وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة([1]). فمثل هذه الأمثلة المحسوسة تؤكد أن النظام كان يقصد القسمة بالفعل وإلا لما كان هناك من داع إلى ضرب هذه الأمثلة كلها ما دامت القسمة ذهنية احتمالية لأنها ستبقى وقتها في مستوى ذهني بعيد عن الواقع ولا يكون النظام محتاجا إلى ضرب الأمثلة الواقعية. هذا هو مجمل قول النظام بالطفرة فما هو مصدره في قوله بها ؟

قال البغدادي إن النظام أخذ عن هشام بن الحكم وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي " لم يسبق إليها وهم أحد قبله "([2]). وهذا القول يؤكده قول الشهرستاني أن النظام " أحدث القول بالطفرة ". فهو إذن قد استحدث هذا القول للدفاع عن موقفه ولم يأخذه عن أحد. ويرى أبو ريدة أنه لا مبرر للقول بالطفرة ما دام النظام يقول بقسمة احتمالية أي بالقوة، ثم يرجح أن القول بالطفرة لم يكن إلا مذهبا أدى إليه الجدل ولم يكن مقصودا لذاته، وفي الجدل والمناظرة والانتصار للرأي كثيرا ما يلجأ الإنسان إلى افتراضات جدلية([3]).

---

[1]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 70

[2]) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 113

[3]) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص 130

هذا الكلام لأبي ريدة يثير في النفس اعتراضين اثنين :

ـ الأول: إن كان النظام يقول بقسمة احتمالية فإن القول بالطفرة يصبح لا مبرر له كما رأى ذلك هو بنفسه. ولكن ما دام النظام قد قال بالطفرة التي لا مبرر لها مع القسمة بالقوة فلِمَ لا يكون إذن قد قصد القسمة بالفعل وهي التي استدعت منه أن يقول بالطفرة ؟

ـ الثاني: لو قبلنا رأي أبي ريدة في أن القول بالطفرة لا مبرر له وأنه مجرد افتراض جدلي غيرمقصود لذاته فإننا نظلم النظام ونجعله معاندا ومكابرا لم يُقم آراءه على الحجة وقال بالطفرة مدفوعا بحب الجدل والسفسطة وهذا غير مقبول لأن النظام كان صحب نسق فكري منظم ومحكم وقوله بالطفرة كان سببا في اتهامه بإنكار النبوة، لأن القول بالطفرة يؤدي إلى نفي الوساطة وإلى إمكان الوصول من غير واسطة إلى الغاية، فرأى خصومه أنه يرفض قول من قال بالوساطة والولاية ويرى الحلّ في الطفرة وإمكان الوصول إلى الله دون أنبياء([1]).

ثم إن القول بالطفرة قد لقي معارضة أهل الكلام الذين أحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله، وقالوا: هذا محال لا يصحّ، وقالوا إن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك وإن للفرس في حال سيره وقفات خفية وفي شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها، ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه. كذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه. وقد أنكر كثير

[1]) محمد عزيز نظمي سالم، إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، (د. م) (د. ت) ، ص 44

من أهل النظر أن تكون للحجر في حال انحداره وقفات من الفلاسفة وغـيرهم، وقالوا: إن الحجرين إذا أرسلا سبق أثقلهما. ..([1])

ورأى ابن حزم أن القول بالطفرة لا ينطبق إلا على حاسة البصر([2]) وهـو معذور في ذلك لأنه كان يجهل ما أثبتـه العلـم الحـديث مـن أن الـبصر يقطـع المسافات في زمن، ولكن الإنسان يعجز عن إدراكه لقصره، وإذا ما فتح الإنسـان عينيه فلاقى بصره الأفق فليس معنى ذلك أن البصر طفـر طفـرا ولكـن معنـاه أنه قطع المسافة في زمن قصير جدا.

الحركـــة

الأجسام [عند معمر] كلهـا سـاكنة في الحقيقـة ومتحركـة عـلى اللغـة، والسكون هو الكون لا غير ذلك، والجسم في حال خلق الـلـه له ساكن، ولكنها عند النظام كلها متحركة، والحركة حركتان حركة اعتماد وحركة نقلة، فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة والحركات هي الكون لا غير ذلك. والنظام لا يثبت السكون إلا إذا كان يعني كون الشيء في المكان وقتـين أي حركتـه فيـه وقتين، وزعم أن الأجسام في حال خلق الـلـه لها متحركة حركة اعتماد([3]).

وأفاعيل الإنسان عند النظام كلها حركات، وهي أعراض، وإنما يقال "سـكون" في اللغة إذا اعتمد الجسم في المكان وقتين، فيقـال عنـدها سـكن في المكـان لا أن السـكون

---

[1]) الأشعري، مقالات لإسلاميين، 2 / 19

[2]) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 65

[3]) الأشعري، م. ن، 2 / 21 - 22

معنى غير اعتماده. وزعم أن الاعتمادات والأكوان هي الحركات. .. وأن الحركات كلها جنس واحد وأنه محال أن يفعل الذات فعلين مختلفين([1]). وفي رواية للشهرستاني يرى النظام أن أفعال العباد كلها حركات، والسكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات حركات النفس. ولم يرد النظام بهذه الحركة حركة النقلة وإنما الحركة عنده مبدأ تغير ما كما قالت الفلاسفة من إثبات حركات في الكيف والكم والوضع والأين والمتى([2]).

فالنظام إذن ينكر السكون ويرى أنه " لا سكون أصلا وإنما هي حركة اعتماد"([3]). وقد احتج غير النظام ممن أنكر السكون بأن السكون هو عدم الحركة، والعدم ليس شيئا. وقال بعضهم هو ترك الفعل وترك الفعل ليس فعلا ولا هو معنى، وحجة النظام قريبة من هذا فهو يقول: " لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين "([4]). لهذا نفى النظام السكون وقال إنه لا وجود إلا للحركة وما اصطلح الناس على تسميته بالسكون إنما هو حركة اعتماد أي حركة في المكان ذاته لا حركة نقلة من مكان إلى مكان.

وبهذا المعنى فسر النظام أفعال الإنسان على أنها حركات وهي أعراض طالما أنه لا عرض عنده إلا الحركة. والعلوم والإرادات أيضا هي حركات النفس، والحركة هنا

---

[1]) م. ن، 2 / 38

[2]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 69

[3]) ابن حزم، م. ن، 5 / 55

[4]) الأشعري، م. ن، 2 / 22

إنما هي مبدأ تغير كما قال الشهرستاني، أي أن الحركة التي تتشكل بها أفعال الإنسان هي الحركة التي تندرج تحت مقولة الكيف([1]).

والنظام لايفهم كونا دون حركة لذلك يقول إن الأجسام في حال خلق اللـه سبحانه لها متحركة حركة اعتماد، ويورد الأشعري نصّا للفلاسفة مؤداه أن الجسم في حال ما خلقه اللـه سبحانه يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود([2]) فلا يستبعد إذن أن يكون النظام قد اطلع على هذا المعنى ولو أننا نجد علاقة بين قول النظام في حركة الأجسام عند الخلق وبين ما روي عنه من أن الجسم في كل وقت يخلق. فلما كان الخلق يقترن عنده بحركة الاعتماد فالكون قد يكون حركة بمعنى خلقا مستمرا في كل وقت([3]).

لكن "هوروفتز " يصر على أن حركة الاعتماد ليست إلا حركة التوتر عند الرواقيين وهي توتر الجسم وحركة الروح من مركز الجسم إلى سطحه ومن سطحه إلى مركزه على نحو يحفظ أجزاء الجسم معا من جهة ويحفظ بعض الأجسام على مسافة معينة من البعض الآخر من جهة أخرى. .. وقال إن حركة الاعتماد هي مثل حركة التوتر، والحركة عند النظام معناها بقاء الجسم. واستنبط أن الذي يحفظ الأجسام عند النظام هو التوتر، وأن العجز هو ارتخاء التوتر ولكن فكرة التوتر عند الرواقيين فكرة فلسفية لا نجد عند النظام في حركة الاعتماد ما يشبهها ولو من بعيد

---

[1]) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، 1 /746

[2]) الأشعري، م. ن، 2 / 22

[3]) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص 137

حسب أبي ريدة، وحتى لو أمكن اطلاع النظام على آراء الرواقيين عن طريق المناظرات وغيرها فإن إمكانية انتفاعه بها إلى هذا الحد غير واردة([1]) .

ونجد شبها كبيرا بين رأي النظام في الحركة وقول هيرقليطس بالتغير المستمر. يرى هيرقليطس أن الاشياء في تغير مستمر ويضرب لذلك مثلا فيقول: " أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، فإن مياها جديدة تجري من حولك أبدا " ولولا التغير عنده لم يكن شيء لأن الاستقرار موت وعدم([2]). ومعنى قول هيرقليطس هو نفي الاستقرار وهو ما ذهب إليه النظام تقريبا بنفيه للسكون.

ولقد أيد العلم الحديث رأي النظام في الحركة الدائمة ونفي السكون، فعند "كيرشوف": "السكون حالة خاصة من الحركة" وذلك أن أي جسم من الأجسام يمكن أن يوجد على سطح الأرض في حالة تواز ميكانيكي فيكون من وجهة النظر الميكانيكية في حالة سكون بيد أن ذلك لا يمنعه من الاشتراك في حركة الأرض، وكذلك في حركة النظام الشمسي بكامله بأكثر مما يمنع جزيئاته الفيزيائية الأصغر من إنجاز حركات الاهتزاز المناسبة لحرارتها أو ذراته المادية من إتمام تسلسل كيميائي. فالمادة بلا حركة لا يمكن إدراكها، كما لا يمكن إدراك الحركة بلا مادة([3]).

---

[1]) م. ن، ص 140

[2]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص17 - 18

[3]) روجيه جارودي، النظرية المادية في المعرفة، ترجمة، إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق (د.ت) ، ص 74

ذهب النظام إلى أن اللـه تعالى خلق المخلوقات دفعة واحـدة عـلى مـا هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وإنسانا، ولم يتقدم خلق آدم عليـه السـلام خلق أولاده، غير أن اللـه تعالى أكمن بعضـها في بعـض، فالتقـدم والتـأخر إنمـا يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها([1]) والكمون مبـدأ قـال بـه بعض المعتزلة وأنكره البعض الآخر.

يروي لنا الأشعري اختلافهم في ذلك فيقول: " حـكى زرقـان أن ضرار بـن عمرو قال: الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن، فأما اللواتي هن كوامن فمثـل الزيت في الزيتون والدهن في السمسم والعصير في العنب، وكل هـذا عـلى غـير المداخلة التي أثبتها إبراهيم. وأما اللواتي ليست بكوامن فالنـار في الحجـر ومـا أشبه ذلك، ومحال أن تكون النار في الحجر إلا وهي محرقة له، فلما رأيناها غير محرقة له علمنا أنه لا نار فيه. وقد قال كثير من أهل النظر إن النار في الحجـر كامنة، حتى زعم أنها في الحطب كامنة منهم الإسكافي وغيره. .. وحكى زرقان أن أبا بكر الأصم قال: ليس في العالم شيء كامن في شيء مما قالوا. أمـا أبـو الهـذيل وإبراهيم ومعمر وهشام بن الحكـم وبشر بـن المعتمـر فـإنهم قـالوا: "الزيـت كامن في الزيتون والدهن في السمسم والنار في الحجر "([2])

ويورد لنا الجاحظ في كتاب الحيوان مذهب النظام في الكمون مـع أدلتـه عليـه وحججه على الخصوم إلا أن المطلع على مـا أورده الجـاحظ والمقـارن لـه بمـا ورد عنـد الشهرستاني والبغدادي وغيرهما يجده يتحدث عن كمون النـار في الحطـب والزيـت في

---

[1]) الشهرستاني، م. ن، 1 / 71

[2]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 24 ـ 25

الزيتون والدهن في السمسم والدم في الإنسان والنار في الحجر. .ولا يتحدث عما رواه الشهرستاني والبغدادي([1]) من أن الله خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات كلها في وقت واحد. وهذا الكلام الذي أورداه يكاد يكون كلام ابن الراوندي بحذافيره([2]).

أما الخياط فإنه ينقل عنه قوله إن الله خلق الدنيا جملة([3]) ولا يزيد شيئا فيما يذكر الأشعري عنه أن الله خلق الأجسام ضربة واحدة([4]). اما ابن حزم فيذكر طائفتين إحداهما قالت إن النار كامنة في الحجر ولم يعينها، والأخرى قالت إنه لا نار في الحجر أصلا ونسب هذا القول إلى ضرار بن عمرو. ثم قال إن ضرارا ينسب إلى مخالفيه(النظام وأصحابه) قولهم إن النخلة بطولها وعرضها وعظمها كامنة في النواة، وإن الإنسان بطوله وعرضه وعمقه وعظمه كامن في المني([5]).

وأقرب مصدر لمعرفة آراء النظام في هذا الباب هو كتاب الحيوان للجاحظ. جاء في الحيوان أن: " العود، النار في جميعه كامنة وفيه سائحة، وهي أحد أخلاطه. والجزء الذي يرى منها في الطرف الأول غير الجزء الذي في الوسط، والجزء الذي في الوسط غير الجزء الذي في الطرف الآخر. فإذا احتك الطرف فحمي زال مانعه

---

[1]) الشهرستاني، م. ن، 1 / 71 و البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 127

[2]) الخياط، الانتصار، ص 44

[3]) م. ن، ص 44

[4]) الأشعري، م. ن، 2 / 89

[5]) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 61 - 62

وظهرت النار التي فيه "([1]). وقال أبو إسحاق: " ولو كانت العيدان كلها لا نار فيها، لم يكن سرعة ظهورها من العراجين ومن المرخ والعفار([2]) أحق منها بعود العُناب والبردي وما أشبه ذلك، لكنها لما كانت في بعض العيدان أكثر وكان مانعها أضعف كان ظهورها أسرع وأجزاؤها إذا ظهرت أعظم. وكذلك ما كمن منها في الحجارة، ولو كانت أجناس الحجارة مستوية في الاستسرار(الكمون) فيها لما كان حجر المرو أحق بالقدح إذا صك بالقداحة من غيره من الحجارة ولو طال مكثه في النار ونفخ عليه بالكير "([3]).

وزعم أبو إسحاق أن الدليل على أن في الحجر والعود نارا أنه يلزم من أنكر ذلك أن يزعم أن ليس في السمسم دهن ولا في الزيتون زيت. ومن قال ذلك لزمه أن يقول أن ليس في الإنسان دم وأن الدم إنما تخلّق عند البطّ([4]) أي بط الإنسان بالمبطة أو المبضع. وكان أبو إسحاق يزعم أن احتراق الثوب والحطب والقطن إنما هو خروج نيرانه منه وهذا هو تأويل الاحتراق وليس أن نارا جاءت من مكان فعملت في الحطب، ولكن النار الكامنة في الحطب لم تكن تقوى على نفي ضدها عنها فلما اتصلت بنار أخرى واستمدت منها قويتا جميعا على نفي ذلك المانع، فلما زال المانع ظهرت وعند ظهورها تجزأ الحطب وتجفف وتهافت لمكان عملها فيه. فإحراقك للشيء إنما هو

---

[1]) الجاحظ، الحيوان، 5 / 81

[2]) شجران يتخذ منهما زناد القدح

[3]) م. ن، 5 / 82 - 83

[4]) ، م. ن، 5 /87

إخراجك نيرانه منه ([1]). وكان يزعم أن نار المصباح لم تأكل شيئا من الدم ولم تشربه، وأن النار لا تأكل ولا تشرب ولكن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين اللذين فيه، وإذا خرج كل شيء فهو بطلانه([2]) أي بطلان الدهن ونفاده.

ويسترسل النظام في الرد على منكري الكمون فيقول: " إن زعم أنه إنما أنكر أن تكون النار كانت في العود لأنه وجد النار أعظم من العود ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير، وكذلك الدخان، فليزعم أن الدخان لم يكن في الحطب وفي الزيت وفي النفط. فإن زعم أنهما سواء وأنه إنما قال بذلك لأن بدن الحطب لم يكن يسع الذي عاين من بدن النار والدخان، فليس ينبغي لمن أنكر كمونها من هذه الجهة أن يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين في الحجر والقداحة([3]) وليس ينبغي أن ينكر كمون الدم في الإنسان وكمون الدهن في السمسم وكمون الزيت في الزيتون، ولا ينبغي أن ينكر من ذلك إلا ما لا يكون الجسم يسعه في العين فكيف وهم قد أجرواهذا الإنكار في كل ما غاب عن حواسهم من الأجسام المستترة بالأجسام حتى يعود بذلك إلى إبطال الأعراض كنحو حموضة الخل وحلاوة العسل وعذوبة الماء ومرارة الصَّبِر. قال: فإن قاسوا قولهم وزعموا أن الرماد حادث كما قالوا في النار والدخان فقد وجب عليهم أن يقولوا في جميع الأجسام مثل ذلك كالدقيق المخالف للبرّ في لونه وفي صلابته وفي مساحته وفي أمور غير ذلك منه، فقد ينبغي أن يزعم أن

---

[1]) م. ن، 5 / 20 - 21

[2]) م. ن، 5 / 22 - 23

[3]) يشير بذلك إلى أن الشرر الذي يطير من الحجر اصغر بدنا من الحجر والقداحة

الدقيق حادث وأن البرّ قد بطل، وإذا زعم ذلك زعم أن الزبد الحادث بعد المخض لم يكن في اللبن، وأن جبن اللبن حادث، وقاس ماء الجبن على الجبن وليس اللبن إلا الجبن والماء "([1]).

ويعجب لمن يقطع العود ويدقه ويقشره حتى إذا لم يجد فيه نارا قال إن النار غير كامنة في العود في حين أنه لكل نوع من الأشياء الكامنة عند النظام نوع من الاستخراج وضرب من العلاج: فالعيدان تخرج نيرانها بالاحتكاك، واللبن يخرج زبده بالمخض.. ولو أن إنسانا أراد أن يخرج القطران من الصنوبر والزفت من الأرز لم يكن يخرج له بأن يقطع العود ويدقه ويقشره، بل يوقد له نارا بقربه فإذا أصابه الحرّ عرق وسال في ضروب من العلاج([2]). هذا مجمل رأي النظام في الكمون فما هو مصدره فيه ؟

نلاحظ أولا وجود نوعين من الكمون :

1ـ كمون الإنسان في المني والنخلة في النواة وما أشبه ذلك مما يؤدي إلى القول بأن الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول.

2 ـ كمون النار في الحطب والدهن في السمسم والدم في الإنسان وما أشبه ذلك.

والشهرستاني لما أورد مذهب النظام لم يميز بين هذين النوعين من الكمون ورأى أنه أخذ هذه المقالة عن أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين([3]). لا يعين الشهرستاني في هذا النص

---

[1]) الجاحظ، م. ن، 5 / 12 ـ 13

[2]) م. ن، 5 / 52

[3]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 72

هؤلاء الفلاسفة ولكنه عندما يتحدث عن أنكساغوراس يقول " إنه أول من قال بالكمون والظهور حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعا وصنفا ومقدارا وشكلا وتكاثفا وتخلخلا كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة، والطير من البيض، وكل ذلك ظهور عن كمون، وفعل عن قوة، وصورة عن استعداد مادة "([1]).

وقول النظام بخلق الموجودات دفعة واحدة ليس بعيدا عن قول أنكساغوراس "الكل يتولد من الكل" فالأشياء عند أنكساغوراس موجودة بعضها في بعض على ما هي، والكل موجود في الكل، أي أن الوجود مكون من مبادئ لا متناهية عددا وصغرا، وهي طبائع أو جواهر مكيفة في أنفسها تجتمع في كل جسم بمقادير متفاوتة، فيتحقق بهذا التفاوت الكون والفساد، ويتعين لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه، بحيث يكون كل جسم عالما لامتناهيا يحوي الطبائع على اختلافها كلا منها بمقدار، فتختلف الظواهر والأسماء. .. ولا يوجد كلّ هو أبيض خالص أو أسود أو حلو أو لحم أو عظم ولكن ما يغلب في الشيء هو ما يلوح أنه طبيعته فيعرف به ويتميز عما عداه([2]).

وإذا ربطنا قول النظام في الكمون والظهور بقوله في وجود أجزاء لامتناهية وجدنا شبها آخر بأنكساغوراس الذي كان يقول هو الآخر بوجود عناصر غير متناهية في العالم هي المكونة لكل موجود. فقد كان يعتبر عناصر الأجسام المركبة من أجزاء متماثلة(متشابهة الأجزاء) مثل العظم واللحم والنخاع وجميع المواد الأخرى التي كل

([1]) م. ن، 2 / 162 - 163

([2]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 41 - 42

جزء منها مرادف للكل([1]) والمراد من أن كل جـزء منهـا مـرادف للكـل أن جـزء العظم يسمى عظما وجـزء اللحـم يسـمى لحـما في حـين أن جـزء اليـد مـثلا لا يسمى يدا. .. ولذلك يوجد من العناصر الأولية المتشابهة أو البـذور بمقـدار مـا يوجد من الجواهر المختلفة، ولذلك كانت عنـاصر أنكسـاغوراس غـير متناهيـة العدد.

ويعلل أرسطو قول أنكساغوراس وأصحابه بأنهم كـانوا يقـررون أن كـلاّ هو في كلّ لأنهم كانوا يرون أن كلا يمكن أن يتولد من كل، وكـانوا يزعمـون أن الأشياء لا تظهر متخالفة ولا تسمى بأسماء متمايزة إلا تبعا للعنصر السائد فيها بأهميته وسط اختلاط الأجـزاء اللامتناهيـة بالعـدد. .. ويـرى أنكسـاغوراس أن الأضداد يتولـد بعضـها مـن بعـض، وإذن فقـد كانـت موجـودة فـيما تقـدم في الموضوع(وهذا هو كمونها) لأنه يلزم ضرورة أن كل ما يتكون يأتي من الموجود أو من المعدوم، وإذا كان محالا أن يأتي مـن المعـدوم وتلـك قاعـدة قـد أجمـع عليها الطبيعيون كلهم فيبقى أن الأضداد تتولد من عناصر موجـودة مـن قبـل وهي في الموضوع، ولكنها نظرا لصغرها تعزب عن جميع حواسنا([2]).

يرفض أرسطو هذا المذهـب ويرميـه بالسـخف ويـورد حججـا عديـدة لنقضـه وإبطالـه([3]) ولكـن بقطـع النظـر عــن سـخفه أو أهميته فإن هناك شبها بينـه وبـين نظريـة النظـام في الكمـون ولـو أن أبا ريدة نفـى تـأثر النظـام بأنكسـاغوراس والرواقيـة في محاولـة

---

[1]) أرسطو، الكون والفساد، ص 109

[2]) أرسطو، علم الطبيعة، ترجمة، أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1353 / 1935، ص 409

[3]) م. ن، ص 409

لربط أفكار النظام بواقعه الذي عاش فيه ونحن لا ننكر تأثير الواقع على النظام ولكن هذه الافكار هي من جملة واقع النظام كما بينا ولا نستبعد انتفاعه بآراء أنكساغوراس.

أما إمكانية تأثره بالرواقية فنستبعده معه لأن الرواقيين كانوا يقولون إن الأشياء تتطور بفعل مبدإ فيها كما تتطور النواة، وإن الله هو ذاته العقل الذي يسري في كل شيء ويجعله يتطور كما تتطور النواة وإنه هو العلة الجرثومية، وهو نفس العالم، وهو الذي يعطي الحياة للمادة ويحوي في ذاته بذور كل شيء. وهذا لا يتطابق مع قول النظام في أن الأشياء خلقت في وقت واحد على ما هي عليه الآن. ثم إن النظام لا يقول بتطور عن بذرة وإنما يقول بوجود شيء كامن يظهر فيما بعد، وهذا ما رواه عنه ابن حزم من أن النخلة بطولها وعرضها وعظمها كامنة في النواة. .. وهذا القول فيه إنكار صريح للتطور عن بذرة وإنكار بالتالي لمذهب الرواقيين([1]).

إلى جانب هذا الأثر الفلسفي بودنا أن نشير إلى أن القرآن أشار إلى ما ذهب إليه النظام في هذا المجال. قال تعالى: " ولقد خَلَقناكمْ ثُمّ صَوّرْناكمْ ثُمّ قُلْنا للملائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ "([2]) ففي هذه الآية دليل على أن الله خلق الأرواح جملة، وكذلك قوله تعالى: " وَإذ أَخَذ رَبّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذرّيّتَهُمْ وَأشْهَدَهُمْ عَلَى أنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِربّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أنْ تَقُولُوا يَوْمَ القِيَامة إنّا كُنّا عَنْ هَذا غَافِلِين أو تَقُولُوا إنما أَشْرَكَ آباؤُنَا مِنْ قَبْلُ وكنّا ذرّية من بعْدِهمْ أفتُهلكُنا بِمَا فَعلَ المبطلونَ "([3]). ففي

[1]) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص 142

[2]) الأعراف،(11)

[3]) الأعراف،(172 - 173)

هذه الآية دليل على أن أبناء آدم كانوا موجودين في ظهره على صورة الذرّ ومعنى هذا أن بعض أبناء آدم في بعض وأنهم وجدوا بوجود أبيهم الأول بل إنهم قبل أن يسجد الملائكة لآدم كانوا عاقلين بدليل أن الله أخذ عهدهم وشهادتهم له بالربوبية. فتأثر النظام بمثل هذه المعاني الواردة في القرآن واردة جدا.

هذا هو النوع الأول من الكمون، أما النوع الثاني وهو كمون الزيت في الزيتون والدهن في السمسم والدم في الإنسان وما أشبه ذلك فإنه يمكن أن يكون مبنيا على هذا القول الأول ولو أننا نميل فيه إلى تأثره بالقرآن دون غيره خاصة وأنه يحتج بالقرآن على هذا النوع من الكمون كما يورد عنه الجاحظ في الحيوان: قال أبو إسحاق " إن الله عز وجل عند ذكر إنعامه على عباده وامتنانه على خلقه يقول "أَفَرَأَيْتُمْ النارَ التي تُورُونَ أأَنْتُمْ شَجَرَتَها أمْ نحنُ المنشئُون" ([1]) فهو يقول شجرتها وليس في تلك الشجرة شيء وجوفها وجوف الطّلَق (نوع من الحجر) في ذلك سواء، وقدرة الله على أن يخلق النار عند مس الطلق كقدرته على أن يخلقها عند حك العود، وهو تعالى لم يرد في هذا الموضع إلا التعجيب من اجتماع النار والماء وقال عز وجل "الذي جَعَلَ لكُمْ منَ الشجَرِ الأخْضَر نَارًا فإذا أنْتمْ منهُ تُوقِدُون "([2]) ولو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها ابتداء لم يكن بين خلقها عند أخضر الشجر وعند اليابس الهشيم فرق، ولم يكن لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى "([3]).

([1]) الواقعة،(71 - 72)

([2]) يس،(80)

([3]) الجاحظ، الحيوان، 5 / 92 - 93

فالنظام يبحث عن معنى لاجتماع المتضادات فوجده في الكمون. وقد قال بالكمون انطلاقا من مبدئه في التوحيد والدفاع عنه والرد على المانوية التي تقسم كل ما في الوجود إلى قسمين، قسم يتبع النور وقسم يتبع الظلمة، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى انتفاء القصد والتدبير وبالتالي انتفاء المدبر الحكيم ذلك أن الأضداد وقتها يمكن أن تجتمع في الأجسام عن طريق المصادفة والاتفاق لا غير. لكن النظام ينفي هذا ويقول: "وجدت الحر مضادا للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعا جمعهما وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما "([1]) ويتأكد هذا المعنى بالآيتين الفارطتين اللتين أوردهما الجاحظ وكان النظام يستشهد بهما ويرى أن الله أراد التعجيب من اجتماع الماء والنار ـ وهما ضدان ـ في العود الأخضر. فالعود رغم رطوبته النار كامنة فيه، وهذا دليل عند النظام على وجود قاهر قهر هذين الضدين(الماء والنار) على الاجتماع في المكان الواحد بأن جعل النار كامنة في العود.

فالقول بالكمون إذن قول بالتوحيد لأجل ذلك كفر النظام ضرارا وقال إنه قد جمع في إنكاره القول بالكمون الكفر والمعاندة لأنه كان يزعم أن التوحيد لا يصحّ إلا مع إنكار الكمون وأن القول بالكمون لا يصح إلا بأن يكون في الإنسان دم وإنما هو شيء تخلق عند الرؤية، وضرار يعلم يقينا أن جوف الإنسان لا يخلو من دم، ومن زعم أن شيئا من الحيوان يعيش بغير دم فواجب عليه أن يقول بإنكار الطبائع بحيث لايكون

---

[1]) الخياط، الانتصار، ص 40

في النار حرّ ولا في الثلج برد وأن يقول مثل جهم ليس في الشجرة طبيعة الإثمار ولا في الماء طبيعة الجري ولا في الأرض طبيعة الإنبات. .. وأن ذلك لا يكون إلا في المجاز وأن الفعل لله. .. وهذا عند النظام باب آخر في الجهالات([1]).

المداخلة

رأينا عند حديثنا عن الكمون أن العالم يتألف من عناصر متضادة بالطبع وأن الله بقدرته هو الذي قهر هذه المتضادات وجمع بينها. فإذا أخذنا العود الأخضر مثلا فإننا نجد فيه الماء والنار والدخان والرماد، وهذه كلها متضادات اجتمعت في مكان واحد، فالماء شأنه الرطوبة والنار شأنها الحرارة، والرماد شأنه التسفل والدخان شأنه الصعود. . ولكن الله قهر هذه المتضادات على غير طبعها وأرغمها على الاجتماع. فكيف يكون هذا الاجتماع ؟

يتم هذا الاجتماع عند النظام عن طريق المداخلة، والمداخلة كما عرفها الأشعري هي أن يكون حيّز أحد الجسمين حيّز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر. قال النظام " إن كلّ شيء قد يداخل ضده وخلافه، فالضد هو الممانع المفاسد لغيره مثل الحلاوة والمرارة، والحرّ والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد. وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلا من ثقيل وأكثر قوة منه فإذا داخله شغله. .. "([2]).

---

[1]) الجاحظ، م. ن، 5 / 10 - 11

[2]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 24

وقد أنكر على النظام أن يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد، وقال ضرار إن الجسم من أشياء مجتمعة على المجاورة وأنكر المداخلة. وقال أكثر أهل النظر إنه قد يكون عرضان في مكان واحد ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد منهم أبو الهذيل وغيره([1]). لكن النظام يرى أن الأجسام والأعراض تجتمع في المكان الواحد عن طريق المداخلة، فكمون النار في الحطب والزيت في الزيتون والدهن في السمسم. ..لا يتم إلا عن هذا الطريق، بل إن الروح في الجسم ليس لها من طريق إلا المداخلة. فالروح جسم لطيف ولكنه قوي داخَلَ هذا الجسم الكثيف وشغله.

وأبو الهذيل لا ينكر المداخلة جملة وإنما ينكر مداخلة الأجسام ويقول بمداخلة الأعراض أي أنه يجوّز وجود عرضين في مكان واحد ولكن لا يجوّز اجتماع جسمين في مكان واحد. وبما أن النظام لا يثبت الأعراض عدا الحركة ويقول إن العالم متكون من أجسام فإنه يعتبر أن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه.

ويحصر أبو ريدة المداخلة عند النظام في الأجسام اللطيفة أو بين جسم لطيف وآخر كثيف والنظام حسب رأيه لم يقل بالتداخل بين جسمين كثيفين([2]) ، وهذا غير صحيح وإلا كيف نفسّر قول النظام في كمون الدم في الإنسان والزيت في الزيتون والرماد في العود الأخضر. .. ولا أحد ينكر أن الدم والزيت والرماد أجسام ثقيلة وكذلك الإنسان والزيتون والعود.

---

[1]) م. ن، 2 / 24

[2]) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص 159

فالنظام إذن يقول بالمداخلة في كل شيء على حد تعبير الأشعري، فيقول بمداخلة الأجسام اللطيفة لبعضها كاجتماع الحموضة والبرودة، ويقول بمداخلة الأجسام اللطيفة للأجسام الثقيلة كمداخلة الروح للجسد، ثم هو يقول بمداخلة الأجسام الثقيلة لبعضها كمداخلة الماء للرماد في العود الأخضر. ..

وهذا القول للنظام شبيه بقول الرواقيين في التداخل المطلق، فهم يقولون إن كل جسم يدخل في الآخر: فتسخين الحديد يتمّ بأن تنفذ النار إلى داخل الحديد وتظل في داخله كما هي، وكلما كثر عدد الذرات من النار الداخلة في الحديد اشتد تسخّن الحديد، وهكذا نستطيع أن نفسر عن طريق هذا التداخل المستمر بين الأشياء بعضها في بعض وجود الصفات أو تعلق الصفات بالأجسام([1]). ويستطيع أصغر الأجسام عند الرواقيين أن يداخل أكبرها جرما وأن يجوس خلاله، ورب قطرة من الخمر تملأ البحركله([2]). وقول النظام بجسمية النفس ومداخلته للجسد ومشابكتها له لا يبعد عن قول الرواقيين بأن نفس الإنسان ذات اتصال ببدنه، واتصالها بالبدن مما يثبت أنها جسم إذ لا يمكن اتصال الجسم إلا بجسم([3]).

لكن نظرية الرواقيين في المداخلة واضحة إذ أنهم حين قالوا بالمداخلة رفضوا تعريف أرسطو للمكان ورفضوا فكرة الخلاء لأنها تناقض المداخلة عندهم، فرأوا أن تعريف أرسطو للمكان بأنه السطح الباطن للجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من

[1]) عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 23

[2]) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 159

[3]) م. ن، ص 167

الجسم المحوي فيه إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكان وقالوا إن المكان بوصفه حاويا تدخل فيه الأشياء لا يمكن أن يعقل، والواجب أن ينظر إلى المكان على أنه الحجم أو المقدار، لأن المقدار أو الحجم هو هو الجسم، وعلى هذا فالمكان عند الرواقيين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحل الذي يحل فيه جسم معين، فلا وجود له في الواقع وإنما توجد أجسام متداخلة بعضها في بعض. ..

وتبعا لهذا فلا مجال للقول أيضا بالخلاء لأنه إذا كانت الأشياء متداخلة تداخلا مطلقا بعضها في بعض، وكنا لا نحتاج إلى الخلاء إلا كفرض ميتافيزيقي أو مصادرة فيزيائية من أجل بيان إمكانية الحركة فإننا في مثل هذه الفيزياء التي تقول بالتداخل المطلق لا حاجة لنا من أجل تفسير الحركة أو التغير إلى الخلاء. ولكن الرواقيين قالوا بالخلاء خارجا عن العالم لأنهم يرون أن العالم يتحرك ككل. فأين يتحرك إذن إن لم يكن ذلك في خلاء ؟ فمن أجل هذا إذن اضطر الرواقيون إلى القول بالخلاء بوصفه شيئا محيطا بالعالم الكلي. أما في داخل الأجسام نفسها فلا وجود له([1]).

ولكن للأسف لا نجد عند النظام رأيا في المكان ولا في الخلاء مما يجعل فهم المداخلة عنده أصعب من فهمها عند الرواقيين ولو أن الأشعري أورد بعض الاختلافات في حقيقة المكان فإن الكلام بقي غامضا لأنه لم ينسب القول لأصحابه([2]).

([1]) عبد الرحمان بدوي، م. ن، ص 26

([2]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 130

الفصل الرابع

علاقة الفكر الكلامي والفلسفي بالفلسفة اليونانية

النظام بين الكلام والفلسفة

المتأمل في النصوص التي وردت حول النظام يستنتج معرفة النظام بالفلسفة وانتفاعه منها. فالشهرستاني مثلا درج في كتابه على مقارنة آراء النظام بآراء الفلاسفة ورأى أنه قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وأنّه كان أعلى كعبا من أصحابه في تقرير مذاهبهم([1]).

والبغدادي يرى أنه عاشر زمان شبابه قوما من الثنوية وقوما من السُّمَنيّة القائلين بتكافؤ الأدلة وخالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي أدخل مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة إلى دين الإسلام([2]).

وقد أورد القاضي عبد الجبار خبرا جاء فيه أن النظام خرج إلى الحجّ فلقي هشام بن الحكم وغيرهم وناظرهم في دقيق الكلام ونظر في كتب الفلسفة([3]). أما ابن نباتة فإنه يعلّل استبشاع المسلمين لآرائه بإقباله على الفلسفة إذ يقول: " وإنما أداه إلى المذاهب التي استبشعت منه تدقيقه وتغلغله، فإنه كان قد اطلع على كثير من كتب

---

[1])الشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 33 - 67

[2]) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 113 - 114

[3]) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص 254

الفلاسفة ومال في كلامه إلى الطبيعيين منهم والإلهيين فاستنبط من كلامهم رسائل ومسائل وخلطها بكلام المعتزلة".([1]) ويرى أن مذهب النظام هو مذهب السفسطائية. ونقرأ لابن المرتضى أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسطاطاليس والنظام حاضر فقال: قد نقضتُ عليه كتابه. فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه ؟ فقال: أيما أحبّ إليك أن أقرأه من أوّله إلى آخره أم من آخره إلى أوّله ؟ ثمّ اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقض عليه فتعجب منه جعفر([2]).

فهذه النصوص تثبت معرفة النظام بالفلسفة واطلاعه عليها، والنصوص التي خلفها لنا النظام وإن كانت قليلة تؤكد هذه المعرفة. ذكرالخطيب البغدادي أن له مذهبا في ترقيق الشعر وتدقيق المعاني لم يسبق إليه وأنه ذهب فيه مذهب أصحاب الكلام المدققين([3]) ولعل هذا ما دفع ببعض الباحثين إلى اعتباره " فيلسوف المعتزلة"([4]).

أما المستشرقون فإنهم لا يرون فيه إلا تلميذا لأرسطو وغيره من الفلاسفة اليونانيين، يقول أوليري مثلا: " أما ثاني قادة المعتزلة فهو إبراهيم بن سيّار النظام المتوفى سنة 231 هـ والذي كان تلميذا متخصصا بالفلاسفة اليونان "([5]). هذه بعض النصوص التي تفيد اطلاع النظام على الفلسفة فهل تكفي للحكم بأنه كان فيلسوفا ؟

---

[1]) ابن نباتة، سرح العيون، ص 153 - 155

[2]) ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة، ص 29

[3]) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 97/6

[4]) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، 256/1

[5]) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص 111

الحقيقة أنّها لا تكفي لأن النظام لم يبحث الفلسفة لذاتها بحثا مجردا كالفيلسوف حتى إذا وصل حقيقة اعتقدها وإنما هو ينطلق دوما معتقِدًا ويحاول تصيّد كل ما يمكن أن يدعم معتقده وهذا شأن المتكلم لا الفيلسوف بشهادة ابن خلدون الذي يقول: "والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات، وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلّم. وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات، إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته. ونظر المتكلّم في الوجود من حيث أنه يدلّ على المُوجِدِ. وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنّما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يُستدلّ عليها بالأدلة العقلية"([1]).

والنظّام يعترف بنفسه أنّه لم يبحث الفلسفة إلا لنصرة عقيدته. يذكر الخياط أنه قال وهو يجود بنفسه :" اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة إلا لأشدّ به التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء، اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليَّ سكرة الموت قالوا فمات من ساعته "([2]).

فالنظّام إذن ليس فيلسوفا وإنما هو متكلم بارع اعتقد عقيدة وراح يدافع عنها، فاطلع على الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية والإسكندرانية وناظر الثنوية والمجوس والزنادقة، وحرّر العقل، وجعل علم الكلام نظيرا للفلسفة في عمق الأفكار وفي دقة

[1]) ابن خلدون، المقدمة، ط 4، دار القلم، بيروت 1981، ص 466

[2]) الخياط، الانتصار، ص37

المصطلحات، فأثار على نفسه الخصوم الذين حذروا منه وشنعوا به وكفروه واعتبروه زنديقا، ماجنا، مستهترا، ملحدا من كبار الملاحدة. .. ولكن يبقى النظام مع ذلك متكلما جريئا وممثلا للتلاقح بين الفلسفة وعلم الكلام وممهدا لظهور الفلسفة الإسلامية فيما بعد.

علاقة الفكر الإسلامي عامة بالفلسفة اليونانية

هكذا وبعد دراسة آراء النظام ومعرفة البيئة الثقافية التي عاش فيها لا يمكننا أن ننفي وجود علاقة بين الفكر الإسلامي بصفة عامة والفلسفة اليونانية، وهي علاقة أكدها كثير من علماء المسلمين ومن الدارسين المعاصرين والمستشرقين. ولئن أثبت المؤرخون المسلمون القدامى للفرق والمقالات تأثر علم الكلام بالفلسفة لتحذير الناس منها فإن المستشرقين أرادوا بذلك أن يحطوا من قدر العقل العربي الإسلامي وأن يظهروا عجزه عن التفكير والإبداع وإنتاج فلسفة خاصة به والفلسفة الإسلامية ـ إن وجدت عندهم ـ فهي مجرد تكرار لفلسفة اليونان واجترار لها وفي أقصى حالاتها هي حلقة وسطى ضرورية بين فلسفة اليونان وفلسفة الغرب. لذلك رأينا أن نتحدث عن المفكرين المسلمين الذين تحدثوا عن تأثر الفكر الإسلامي بالفلسفة ثم نشفع ذلك برأي المستشرقين في هذا الباب.

ذهب مؤرخو أهل السنة وخاصة منهم الأشاعرة إلى إرجاع بعض المواضيع والأفكار التي خاض فيها العلماء والمفكرون المسلمون إلى أصول فلسفية يونانية، وعندما نفتح كتبهم فإننا نجد أحيانا مجرد إشارات إلى هذه العلاقة، ونجد أحيانا أخرى تصريحات واضحة مثل "وهذه مقالة الفلاسفة " أو " وهذا ما قاله الفلاسفة " أو "وقد

وافق (فلان) الفلاسفة في ذلك " وهكذا. .. وهذا المنهج سار عليه الشهرستاني الذي ألزم نفسه في الملل والنحل بالمقارنة بين الفكرين الإسلامي والأجنبي وخاصة منه اليوناني. وهو غالبا ما يربط الفكرة بمصدرها الفلسفي دون أن يعين هذا المصدر أو يسمي صاحبه ويكتفي بالقول إنه مثلا من الإلهيين أو من الطبيعيين. .. وقد لمسنا ذلك عند إيراد آراء النظام.

أما الأشعري فإنه لا يفعل ذلك ولكنه كلما وجد شبهًا بين مقالة إسلامية ومقالة فلسفية أشار مباشرة بعد إيراد المقالة الإسلامية إلى القول الفلسفي الشبيه بها بقوله : " وذهب بعض المتفلسفة إلى كذا "، أو "وحكي عن أرسطوطاليس كذا، " أو "وقال أصحاب الطبائع كذا "، أو "وهذا قول أصحاب أرسطوطاليس" وغير ذلك... ويبدو الأشعري أكثر حيادا من الشهرستاني الذي كان أكثر جرأة في ربط الأفكار بالفلسفة اليونانية.

ونجد عند ابن خلدون إشارة إلى العلاقة القائمة بين فكر المسلمين وفكر أهل اليونان ولو أن منهج ابن خلدون كان تاريخيا أكثر منه نقديا. يقول ـ بعد أن تحدث عن الكلدان والسريان والفرس والروم وأهل اليونان ـ في استعراضه لتاريخ العلوم الفلسفية: " ثم جاء الله بالإسلام وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له، وابتزوا الروم ملكهم فيما ابتزوه، وابتدأ أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصناعة حتى إذا تبحبح من السلطان والدولة وأخذ الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم وتشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها. فبعث أبو جعفر

المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب أوقليدس وبعض كتب الطبيعيات، فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها وازدادوا حرصا على الظفر بما بقي منها. وجاء المأمون بعد ذلك، وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله، فانبعث لهذه العلوم حرصا وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي. وبعث المترجمين لذلك فأوعى منه واستوعب، وعكف عليها النظار من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده، ودونوا في ذلك الدواوين، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم "([1]).

هكذا يقر ابن خلدون أخذ المسلمين عن أهل اليونان ويرى أنهم لم يكتفوا بالأخذ وإنما خالفوا أرسطو وردوا عليه وبلغوا الشهرة في هذا الفن وتفوقوا على من سبقهم. وابن خلدون لا يرى اختصاص ملة من الملل بهذه العلوم مثل " رينان " الذي يقول: " إذا ما دار الأمر حول اختيار حجة فلسفية لنا في الماضي كان لليونانية وحدها حق إلقاء دروس علينا "([2]). يقول ابن خلدون في المقابل: " وأما العلوم العقلية التي هي طبيعة للإنسان من حيث أنه ذو فكر، فهي غيرمختصة بملة بل يوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة "([3]).

---

[1]) ابن خلدون، المقدمة، ص 480 - 481

[2]) رينان، ابن رشد والرشدية، ص 15

[3]) ابن خلدون، م. ن، ص 478

فالفلسفة إذن نشاط موقوف على الإنسان لتمتعه بالعقل، ولما كان العقل قاسما مشتركا بين جميع الناس وجميع الأمم فإن كل الناس قادرون على التفلسف والخوض في العلوم العقلية ولا فضل في ذلك لأمة على أمة إلا في السبق الزمني أو إنجاب بعض العباقرة الذين يمكن أن تنجب الأمم الأخرى مثلهم في ميادين أخرى كالأدب والفن وغيره. .. وإذا تهيأ لأمة اليونان أن تبدع في الفلسفة فقد سبقها في ذلك كل من الكلدان والمصريين والفرس وغيرهم. .." بل يقال إن هذه العلوم قد وصلت إلى أهل اليونان عن طريق الفرس حين قتل الإسكندر دارا وغلب على مملكة الكينية فاستولى على كتبهم وعلومهم ممالا يأخذه الحصر "([1])

لا نطمئن إلى هذا القول كثيرا لأن الإسكندر كان متأخرا إذ أنه عاصر أرسطو وكان تلميذا له، وأرسطو قد سُبق في الفلسفة بخلق كثير. لكن هذا لا يمنع أن يكون أهل اليونان قد تأثروا بالفرس والهنود والمصريين والبابليين وأخذوا عنهم، وأنهم قد وصلوا بعد ذلك إلى نتائج جاء بعدهم من قبل بعضها ونقض البعض الآخر أو عدله. فهم إذن لم يكونوا مبدأ العلوم وإنما كانوا حلقة من الحلقات النشيطة في تاريخ الفكر الفلسفي. وقد وجد المسلمون في فلسفتهم أداة للدفاع عن دينهم ورد هجمات الملحدين والزنادقة وغيرهم. ..

لكن ابن خلدون يفسر إقبالهم على الفلسفة بدافع الشوق إلى الاطلاع وهو تفسير غير كاف لأن المعتزلة وهم أوّل من أقبل على الفلسفة وتمثلوها في أذهانهم أحسن تمثل أقبلوا عليها بدافع الحاجة، فقد اصطدموا بمخالفين لهم في الدين رتبوا

[1]) م. ن، ص 480

عقائدهم الدينية على أصول فلسفية وأتقنوا فنّ الجدل والمناظرة فأقبلوا على درس الفلسفة حتى يتسنى لهم محاربة الخصوم بنفس سلاحهم ويخاطبوهم باللغة التي اعتادوا أن يفهموها والأساليب التي درجوا عليها وألفوها([1]) إلا أنهم أحبوا الفلسفة بعد ذلك لذاتها وكادت بحوثهم تقتصر على المباحث الفلسفية كالجوهر والعرض والحركة والسكون. ..

وقد أكد هذا القول كثير من الباحثين المعاصرين في العالم الإسلامي ورأوا أن الفكر الإسلامي قد ساير في بعض قضاياه الفلسفة اليونانية وعارض في بعضها الآخر هذه الفلسفة، وأنه قد نشأ مستقلا عن كل أثر أجنبي ثم عرف الفلسفة وتأثر بها في مرحلة لاحقة فأخذ منها ورد عليها ونقض بعض مواضيعها التي لا تتماشى وروحه، وهكذا لم يكن مجرد منفعل بل كان فاعلا ومنفعلا، مؤثرا ومتأثرا([2]).

أما المستشرقون فقد أجمعوا تقريبا على نفي أصالة الفكر الإسلامي واعتبروه مجرد نشاط عقيم وتكرار لما سبق أن تناولته الفلسفة اليونانية. فإرنست رينان مثلا لا يرى في الفلسفة الإسلامية غير دور من أدوار تاريخ الفكر التي يجب أن تعلم فلا يجوز في عصر طريف كعصرنا أن نمرّ من غير أن نردّ إلى هذه الحلقة من المأثور كل اعتبار لها. فطرافة العصر هي إذن دافع رينان لمعرفة الفلسفة العربية كما يسميها ولكن " لا بد من التسليم مقدما بأن هذه الدراسة لن تسفر تقريبا عن نتيجة يمكن للفلسفة الحديثة أن تسيغها ما لم تكن نتيجة تاريخية". والسبب عند رينان هو أن العرب من الجنس

---

[1]) زهدي جار الله، المعتزلة، ص 48

[2]) ذهب إلى هذا الرأي مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار وأبو ريدة وحسن مروة وغيرهم. ..

السامي الذي لا ينبغي أن نطالبه بدروس في الفلسفة. ويتعجب رينان " كيف لا ينتج هذا الجنس أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة وهو الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة ". فالفلسفة إذن " لم تكن لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب غير اقتداء بالفلسفة اليونانية. ."([1]).

مثل هذا الحكم ليس جديدا فقد ردده الشعوبيون في عصر نهضة الفكر الإسلامي بالذات، فقد كان العرب في نظر الشعوبيين أمة متوحشة لا فن لها ولا علم ولا قدرة على إنتاج فلسفة ما و" لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك تجمعها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها . .. ولم يكن للعرب ملك يجمع سؤددها، ويضم قواصيها، ويقمع ظالمها، وينهى سفيهها. ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر وقد شاركتهم فيه العجم "([2]).

فما يردده رينان إذن ليس إلا صدى لهذه الدعوى العنصرية القديمة. وقد رددها أغلب المستشرقين. يقول " دي بور": " وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشرّبا لمعارف السابقين لا ابتكارا، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة

---

[1]) انظر: رينان، ابن رشد والرشدية، ص 14

[2]) ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق، أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت 1420 / 1982، 3 / 405

المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها (...) ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف"([1]).

هكذا ينفي دي بور وجود فلسفة إسلامية ويضع حدّا بين الفلسفة والتفلسف ليثبت أن المسلمين لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف وهذا كلام لا يعقله العاقلون إذ كيف يتفلسف الشخص ولا ينتج فلسفة، فماذا سينتج إذن ؟ فشقشقته لا معنى لها لأن الإيتيمولوجيا لا تنكر كون الفلسفة هي نتيجة للتفلسف وطالما تفلسف المسلمون في بيئتهم الإسلامية فإنهم سينتجون فلسفة إسلامية لأن الأفكار بنت بيئتها والفلسفة وليدة عصرها وواقعها.

أما " سانتلانا " فيرى أن المسلم أولى بمعرفة علوم اليونان من الإفرنجي، ذلك أن المسلم مطالب ـ لكي يفهم تراثه ـ بمعرفة أصول هذا التراث النابعة من بلاد اليونان، فإذا لم يكن من السائغ لدى أديب من الإفرنج أن يجهل ما كان عليه حكماء اليونان فكيف يسع ذلك مصريا ومسلما. وبصريح عبارته: " العلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان بل وعلى أوهام اليونان، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية لا مجرد إلمام، وهذا لا يحتاج إلى برهان بل نعول فيه على

---

[1]) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 50

العيان. فصار هذا التاريخ والحالة هـذه كالمقدمـة الضرورية لتـاريخ التمـدن الإسلامي لا يسع أحدا من هذه الأمة إهماله ولا طالب الحكمة جهله([1]).

هكذا اتفـق المسـتشرقون تقريبـا عـل عقـم العقليـة العربيـة والسـبب حسـب " تنـيمان " هـو وجـود عـدة عقبـات ثبطـت المسـلمين وعـاقتهم عـن التفلسف، وتتمثل هذه العقبات في أربعة أشياء هي:

1 ـ كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.

2ـ حزب أهل السنة، وهو حزب مستمسك بالنصوص.

3 ـ أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانا مستبدا على عقـولهم، ذلـك إلى مـا يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات.

4 ـ ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام.

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهـب أرسطو تطبيقـه على قواعد دينهم الذي يتطلب إيمانا أعمـى([2]). والحقيقـة أن هـذه العقبـات هي مجرد دعاوي لا تثبت أمام النقد.

فالعقبة الأولى فيها تجن وافتراء على القرآن الذي لم يمنع أحدا عن النظر العقلي الحرّ، بل هـو يحـثّ عـلى النظـر ويشـجع عليـه وعبـارات الـدعوة إلى النظـر والتفكـر

[1]) سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ص 26 - 27

[2]) انظر: مصـطفى عبـد الـرازق، تمهيـد لتـاريخ الفلسـفة الإسـلامية، ط 3، مطبعـة لجنـة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1386 / 1966، ص 5

والاعتبار في القرآن كثيرة وهو يوبّخ من لم يُعمل العقل ويعتبره أكثر النـاس شرّا على نفسه وعلى دينه وعلى الناس " إنّ شَرّ الدوَابّ عِنْدَ اللـهِ الصّمّ البُكْمُ الذينَ لاَ يَعْقِلُونَ "([1]) ويحشره مع الأنعام " ولقد ذرَأنَا لجهنّمَ كَثيرًا منَ الجِنّ والإنْسِ لَهُمْ قَلوبٌ لاَ يَفْقَهونَ بها وَلَهمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرونَ بها وَلَهمْ آذانٌ لا يَسْمَعونَ بهَا أولئكَ كَالأنْعَامِ بلْ همْ أضَلّ أولئكَ هم الغَافِلون "([2]). والعقـل في القـرآن هـو أصـل الاسـتخلاف وشرط التكليـف وأداة وعـي الـنص وتطبيقـه. .. وهذه أشياء لم يعرفها تنيمان.

أما العقبة الثانية فقد وجدت فعلا مع الحنابلة وابـن الصـلاح وغـيرهم ممن تمسك بالسنة والنصّ وحارب الكلام والفلسفة، لكن أهـل السـنة لم يلبثـوا أن تخلوا عن طريقتهم لما أيقنوا بعقمهـا وأحسـوا بالحاجـة إلى إعـمال العقـل فاستعملوا في عرض حججهم والـدفاع عنهـا الحجـة والبرهـان ومـا علينـا إلا أن ننظر في كتب الأشعري والشهرستاني والغزالي والباقلاني والجويني وغيرهم. ..

والعقبة الثالثـة لا أسـاس لهـا إذ وجـد مـن المسـلمين مَـنْ خطّـأ النبـي وأرسطو ليس أكرم عندهـم من رسولهم صلى اللـه عليه وسلم. وإذا مـا حـدث واهتم المسلمون بأرسطو فإن ذلـك لم يعْـدُ المجـال الطبيعـي الـذي قبلـوا فيـه بعض آراء أرسطو وعارضوه في البعض الآخر أو نقضوها كما فعل النظـام ومـن بعده الغزالي في قدم العالم وغيرهما.. أما سوء فهمهم لمذهبه فيكفي أن نهمس في أذن تنيمان ونذكره بأن ابن رشد يعتبرأحد أبرز شراح أرسطو في تاريخ الفكـر الفلسفي.

---

[1]) الأنفال،(22)

[2]) الأعراف،(179)

وأما العقبة الرابعة فهي قائمة على نفس عنصري وهذا البحث لا غاية له إلا دحضها وإبطالها.

وبودنا أن نشير في النهاية إلى أن هناك من المستشرقين من ربط كل التراث الإسلامي بالفلسفة اليونانية ولم يسلم من هذا التجني حتى مجال الفقه الذي يبدو بعيدا كل البعد عن الطابع الفلسفي والروح اليونانية. قال أوليري: " عندما عرف العالم الإسلامي الفلسفة الأرسطية تلقاها كما يتلقى الوحي المؤيد للقرآن تقريبا، ولم تكن هذه الفلسفة في ذلك الحين مفهومة تماما كما أن وجوه الخلاف بينها وبين الفقه الإسلامي لم تكن واضحة، وهكذا كان القرآن وأرسطو يقرآن سوية كما كانا يعتبران متكاملين "([1]).

هكذا يرى أوليري أن الفكر اليوناني قد أثر في الفقه فجاءت نظريات فقهاء المسلمين الأولى مصطبغة بالآراء المستقاة من القانون الروماني الذي ينطوي هو نفسه على عناصر مأخوذة من الفلسفة الرواقية، وعلى هذا النحو انتقلت التعاليم الفلسفية اليونانية إلى العرب عن طريق القانون([2]). وهذا كلام مجانب للصواب ويحتاج إلى سند لأن المسلمين لهم من القوانين والتشريعات ما يغنيهم عن البحث عن قوانين خارجية، وإننا لا نجد في الفقه الإسلامي حكما غير مرتبط بأصل من الأصول الإسلامية وبواقعة من الوقائع في المجتمع الإسلامي، ولعل أوليري يقصد أصول الفقه واعتماد الأصوليين على المنطق والقياس.

[1]) أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص 109

[2]) م. ن، ص 193

هـذه بعـض آراء المسـتشرقين في تراثنـا وفي قـدرة علمائنـا عـلى التفكـير والتفلسف وهي لا تخلو مـن عنصريـة وتجـنّ عـلى الإسـلام والفكـر الإسـلامي وتشكيك في قدرات المسلمين. صحيح أن المسلمين قد تأثروا بالفلسفة اليونانيـة ولكن ليس إلى الحد الذي تصوّروه. فقد مرّ الفكـر الإسـلامي بطـورين بـارزين، طور أول تعلق ببوادر الفلسفة الأولى المتمثلة في علم الكلام وطور ثان تمثل في الفلسفة الإسلامية التي ازدهرت على يدي الكنـدي والفـارابي وابـن سـينا وابـن رشد وغيرهم. ..

وقد برع هؤلاء الفلاسفة في تناول الفلسفة اليونانية وشرحها والتعليـق عليها حتى أصبحت لهم فلسفة خاصة خالفوا فيها كثيرا مـن آراء المعلـم الأول ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن ننفي تأثر هـؤلاء بالفلسـفة اليونانيـة لأنهـم قـد مارسـوها وبنـوا عليهـا فلسـفتهم ومـع ذلـك كانـت لهـم أصـالتهم المتمثلـة في تفاعلهم مع الواقع الإسلامي الذي عاشوا فيه وفي رفض بعض الأفكار الفلسـفية المنافية لروح الإسلام وأقل ما فعلوه أنهم حرصـوا عـلى التوفيـق بـين الفلسـفة والدين وهذا خط لم تسر فيه الفلسفة اليونانية.

فابن سينا مثلا كان خاضعا في تفكـيره لعـاملين، عامـل فلسـفي وعامـل ديني، وبالتالي فإن النتيجة التي سيصل إليها وإن وافقت النتيجة اليونانية فإنها ليست هي لأنها خضعت لمؤثرات مفقودة عند اليونان. وفي أكثر من مرة يعـوز ابن سينا الدليل العقلي فيأمر بـالرجوع في هـذا الموضـوع أو ذاك إلى الشريعـة الإسلامية التي تناولته بتفصيل كما في مسألة خلود النفس وقـد اعـترف بعـض المستشرقين المنصفين مثل " دوجا " بقيمة الفلسفة الإسـلامية وذكـر أن عقليـة كعقلية ابن سينا لا يمكن إلا أن تنتج جديدا وطريفا في ميـدان الفكـر([1]) وقـس على عقلية ابن سينا عقليـات أخـرى كعقليـة الكنـدي والفـارابي وابـن خلـدون وغيرهم. ..

[1]) محد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 14

أما علم الكلام فقد نشأ مع المعتزلة ونما معهم، ومؤرخو العقائد الإسلامية نبهوا أكثر من مرة إلى اتصاله بالفلسفة اليونانية وإلى موافقات المتكلمين للفلاسفة وقد رأينا ذلك من خلال مناقشة آراء النظام. وهناك من الباحثين والمستشرقين من ذهب إلى أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية. و"رينان" رغم عنصريته وإنكاره للفلسفة الإسلامية يرى أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام يجب أن تلتمس في مذاهب فرق المتكلمين([1]). ونقرأ في دائرة المعارف الإسلامية أن مذاهب المتكلمين ومنهم المعتزلة هي الفلسفة العربية ولا فلسفة سواها، فالمعتزلة ليس لهم فضل فقط على علم الكلام إذ ابتكروه ولكن لولاهم ما كانت الفلسفة الإسلامية قد وجدت ولا الصوفية الإسلامية قد ازدهرت كعلم وفن فيما بعد([2])

فالمؤرخون المسلمون يرون أن الكلام قد تأثر بالفلسفة، و" دوجا " في دفاعه عن الفلسفة الإسلامية يرى أن علم الكلام ليس سوى ثمارا يانعة من آثار العقل العربي، في حين يذهب كثير من المستشرقين أمثال تنيمان ومونك وماكدونالد.. إلى أن جهد الفلاسفة المسلمين والمتكلمين ينحصر في محاولة التوفيق بين العقل والدين([3]).

والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها من كل هذا الجدل هي أنه لا يمكن أن ننفي بصفة قطعية تأثر المتكلمين بالفلسفة اليونانية لأن الوقائع تكذب هذا النفي، ولكن لا يمكننا أيضا أن نُلحق علم الكلام الإسلامي بالفلسفة اليونانية لأن هذا العلم نشأ تدريجيا من رحم الواقع الإسلامي الذي ولّد اختلافا بين المسلمين ظهرت بسببه الفرق الكلامية والمذاهب وتعامل المسلمون مع النص والواقع بأشكال أُثارت الجدل وأنشأت

---

[1]) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، هامش ص 66

[2]) دائرة المعارف الإسلامية، مادة خوارج وشيعة وقدرية

[3]) محمد علي أبو ريان، م. ن، ص 14

علما يدافع عن العقائد بالحجة العقلية. .. فكان المتكلمون يدافعون عن هذه العقائد بكل ما وصل إليهم من فلسفة ومنطق وبما أوتوا من علم وبيان وبما لديهم من حديث وقرآن. .. ولذلك نجد مزجا عند المتكلمين بين الكلام والفلسفة، وهذا ما عبر عنه أوليري لما قال ان أرسطو والقرآن كانا يقرآن سويا ويعتبران متكاملين([1]) لأن المتكلم غايته الانتصار لرأيه والحقيقة كما نعرف واحدة من كل وجه.

ولكن المتكلمين لما غاصوا على معاني الفلسفة ودرسوها أعجبوا بها فراحوا يبحثون في الاجسام الطبيعية وفي الحركة والسكون والعلة والمعلول وغيرها من المباحث الفلسفية الخالصة. ومع ذلك فإن منهج بحثهم وغايته اختلف عما هو عند فلاسفة اليونان. فلما فسروا الظواهر الطبيعية لم يفسروها من حيث كونها فعلا للطبيعة ذاتها بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق، كما أنهم لم يعتبروا العالم نظاما إلهيا أزليا بل اعتبروه مخلوقا حادثا زائلا والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء، وينبغي أن يسمى " إلها " لا علة طبيعية معطلة عن الصفات الدالة على أنه ذات كالعلم والقدرة والإرادة، ولا محرّكا غير متحرك كما قال أرسطو ومن أجل ذلك " كانت نظرية الخلق أو الحدوث منذ الصدر الأول أكبر عقائد علم الكلام الإسلامي لتكون شاهدا [حسب دي بور] على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي الوثني القائل بقدم العالم وبأفعال للطبيعة من ذاتها "([2]). وهذا قول لدي بور يناقض ما قرره من أن الفلسفة الإسلامية مجرد تكرار لفلسفة اليونان.

---

[1]) أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص 109

[2]) دي بور، م. ن، ص 120

وفي معرض حديثه عن علم الكلام قال جولدسيهر " ولما كان القصد من هذا العلم أن يستخدم سندا للمذاهب الدينية فقد قام على فروض ضد الفروض الأرسطية وكان في المعنى الحق للكلمة فلسفة الدين، وأقدم أنصاره هم الذين عرفوا باسم المعتزلة"([1]).

فعلم الكلام إذن نشأ مستقلا في البداية عن كل أثر والعصر الأول لعلم الكلام كان سابقا على ترجمة الكتب اليونانية بنصف قرن أو يزيد، وعلى هذا فالمعتزلة لما خاضوا في بحوثهم في الأجسام الطبيعية والحركة والعلة والطفرة. ..كانوا حسب البعض حقا " فلاسفة الإسلام الأسبقين " مع الاعتراف بان الآراء اليونانية تسربت إليهم مقتضبة من الأوساط السريانية وأن مذهبهم كان أدق وأوسع بعد الترجمة منه قبلها([2])

فعلم الكلام إذن نشأ إسلاميا وخضع لتطور العصر وما استجد من أحداث في المجتمع الإسلامي من الفرق الأجنبية من زنادقة ودهريين وثنوية. .. أو من الانحراف في الداخل كحركات الجبر والتجسيم والتشبيه للخالق بالمخلوق والتمسك بحرفية النص أو التأويل اللامعقول له. .. ولكن هذا لم يمنع أهله من الاطلاع على الفلسفة والانتفاع بها.

أما الفلسفة فقد نبتت باليونان ونقلت إلى العرب كاملة مستوفاة فاشتغل بها المسلمون وتفهموها واستعملوها في إثبات نظريات الدين ومسائل علم الكلام " لهذا

---

[1]) جولدسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 100

[2]) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ص 5

يمكن أن نسمي علم الكلام علما إسلاميا وإن دخلته بعض نظريات فلسفية، أما الفلسفة التي اشتغل بها ابن سينا والفارابي والكندي فهي علم إسلامي شرحا وتعليقا، يوناني روحا ومنبتا "([1])

وعلى رأي أحمد أمين "من قال إن علم الكلام علم إسلامي بحت لم يتأثر أي أثر بفلسفة اليونان وسائر الأديان فقد أخطأ، واستعراض بسيط لموضوعات هذا العلم يكفي للرد عليه. ومن قال إنه وليد الفلسفة اليونانية وحدها فقد أخطأ كذلك لأن الإسلام هو أساسه ومحوره الذي يدور عليه وقد كان استشهادهم (المتكلمين) بآيات القرآن والتعويل عليها فوق استشهادهم بالفلسفة اليونانية والتعويل عليها. فالحق أنه مزيج منهما وشخصية المسلمين فيه أقوى من شخصيتهم في دراسة الفلسفة"([2]). وبهذا يمكننا أن نقول إن الالتقاء بين علم الكلام والفلسفة هو مثاقفة وتقاطع ضروري في الفكر الإنساني سبق أن عرفته الفلسفة اليونانية ذاتها حين تلاقحت مع أفكار المصريين والهنود والبابليين وغيرهم.

[1]) عبد الرحمان أبو العطا البقري الأنصاري، أهداف الفلسفة الإسلامية نشاتها وتطورها،(د.م)، 1948، ص 65

[2]) أحمد أمين، ضحى الإسلام، 3 / 9

خاتمــة

هذا هو إبراهيم النظام المتكلم الذي انتفع من الفلسـفة واختلـف مـع شيخه العلاف في إثبات الجزء وانفرد في الفكر الاعتزالي بجرأته وصرامته وقدرته على الجدل وإفحام الخصم في أقل كلام.

خالف أستاذه وخالف سائر المعتزلة بنفيه للجوهر الفرد رغم انـتمائهم لدائرة فكرية واحدة هي الفكر الإسلامي وبـالأخص فكـر المعتزلـة وقـد كانـت غايتهم واحدة هي الدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية لكنهم اختلفوا مع ذلـك في منهج التدليل والتحليل.

إن جوهر القضية ليس هو إثبات الجزء أو نفيه ولا الاخـتلاف في التولـد والطفرة والكمون وغـير ذلـك مـن مواضـيع علـم الكـلام لأن المتكلمـين ليسـوا فلاسـفة حتـى يبحثـوا المسـائل الطبيعيـة لـذاتها كـما أشرنـا سـابقا وإنمـا هـم متكلمون يدافع كل منهم عن عقيدته بما أوتي من علم وقدرة عـلى الاسـتدلال، ولكنهم رغم هذا الاختلاف يلتقون في النهاية ليثبت كل مـنهم مـا انطلـق إليـه وهو إثبات وجود الصانع وحدوث العـالم واسـتناد الموجـودات في وجودهـا إلى قدرة الـلـه وحده.

وقد استعان كل منهم بما اطلع عليه مـن أقـوال وأفكـار. ولم يجـد رأي النظام معارضة من متكلمي المعتزلة لمجرد متابعته للفلاسفة في نفيه للجزء لأن العلاف نفسه انتفع في إثباته للجوهر من فلاسفة آخـرين، وإنمـا عـارض أغلـبُ المتكلمين فكرة نفي الجزء لما لها من خطر على الدين عندهم.

وقد عبر بعضهم عن هذا التخـوف بقولـه: " فـإن قيـل :هـل لهـذا الخـلاف ثمـرة؟ (يعني الخلاف حول نفي الجزء وإثباته) قلنا: نعم. في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثـير

من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدي إلى قدم العالم ونفي حشر الأجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليهما دوام حركة السماوات وامتناع الخرق والالتئام "([1])

إذن التخوف كان من الوقوع فيما وقع فيه الفلاسفة من القول بقدم العالم، ولكن النظام لم يقع فيما وقع فيه الفلاسفة ولم يقل مثلهم بقدم العالم وإنما أثبت أن العالم حادث وأنه في حاجة إلى صانع وأن الموجودات الحادثة مستندة في وجودها إلى إرادة الله وقدرته. ..وبهذا يخرج من صفّ الفلاسفة ليكون متكلما استخدم الأسلوب الفلسفي للتدليل على عقائده الإيمانية دون أن ينحرف عن دائرة الفكر الاعتزالي خاصة والإسلامي عامة.

وبالتالي نستطيع أن نقول إن الخلاف بينه وبين المعتزلة لم يكن إلا اختلافا في المنهج لم يؤثر في جوهر القضية التي نصبت المعتزلة نفسها للدفاع عنها وهي قضية التوحيد والرد على الملحدين. ولهذا لا يفرق الخياط بينه وبين بقية المعتزلة عند حديثه عن دورأعلام المعتزلة في الدفاع عن العقائد فيقول: " وهل على الأرض أحد ردّ على أهل الدهر. .. سوى المعتزلة كإبراهيم وأبي الهذيل ومعمر والأسواري وأشباههم ؟ وهل يُعرف أحد صحح التوحيد وثبّت القديم جل ذكره واحدا في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألّف فيه الكتب وردّ فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم "([2]).

---

[1]) التفتازاني، شرح العقائد النفسية، مصر، 1321هـ ص 46

[2]) الخياط، الانتصار، ص 21

فهرس المصادر والمراجع

- أرسطو: علم الطبيعة، ترجمة، أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1353 / 1935.

- في النفس، ترجمة، عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1954.

- الكون والفساد، ترجمة، أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1350 / 1932.

- الاسفراييني (أبو المظفر): التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق، محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، مصر1374/ 1955.

- الأشعري (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط2، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1969/1389.

- أمين (أحمد): ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، ط 10، بيروت،(د.ت).

- أمين (عثمان): الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة .1959

- الأندلسي(صاعد بن أحمد): طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت 1912.

- أوليري (دي لاسي): الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة، إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1972.

- علم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة، وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1962.

- مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ترجمة، تمام حسان، مطبعة الرسالة، القاهرة، (د. ت).

- بدوي (عبد الرحمان): التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين ترجمها عبد الرحمان بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة 1965.

- خريف الفكر اليوناني، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946.

- ربيع الفكر اليوناني، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946.

- مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت 1971.

- البغدادي (أحمد بن علي): تاريخ بغداد، القاهرة، مكتبة الخانجي، بغداد، المكتبة العربية، مطبعة السعادة، مصر 1931/1349.

- البغدادي (عبد القاهر): الفرق بين الفرق، ط 5، تحقيق، لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت 1982/1402.

- بلبع (عبد الحكيم): أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع هجري، ط2، مطبعة الرسالة، القاهرة 1969.

- بينيس (سلامون): مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ترجمة، محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1946/1365.

- التفتازاني (سعد الدين): شرح العقائد النفسية، مصر1321هـ.

- التكريتي (ناجي): الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع،(د. م)، 1979.

- الجاحظ (عمرو بن بحر): الحيوان، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر 1947/1362.

- جار الله (زهدي حسن): المعتزلة، القاهرة، 1947/1366.

- جولدتسيهر (إجناس): العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة، محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، ط 2، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، (د.ت).

- ابن حجر (أحمد بن علي): لسان الميزان، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدرأباد الدكن، الهند، 1329هـ

- ابن حزم (أبومحمد علي بن أحمد): الفصل في الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية، مصر 1317هـ

- ابن خلدون(عبد الرحمان): المقدمة، ط4، دار القلم، بيروت 1981.

- الخياط (أبو الحسين): الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1957.

- دي بور (ت. ج): تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط5، ترجمة، محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1981.

- رفاعي (أحمد فريد) : عصر المأمون، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة1346/1927.

- أبو ريان (محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1976.

- أبو ريدة (محمد عبد الهادي): إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1360/1946.

- رينان (إرنست): ابن رشد والرشدية، ترجمة، عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1957.

- سانتلانا (دافيد): المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق، محمد جلال شرف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1981.

- الشهرستاني (عبد الكريم): الملل والنحل،(بهامش الفصل لابن حزم) ، المطبعة الأدبية، مصر 1317هـ.

- صبحي (أحمد محمود): في علم الكلام، ط4، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية 1982.

- عبد الجبار بن أحمد: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق، فؤاد سيد، الدارالتونسية للنشر، تونس، (د.ت).

- عبد الرازق(مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ، 1386/ 1966.

- ابن عبد ربه (أحمد بن محمد): العقد الفريد، تحقيق، أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الابياري، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت 1982/1402.

- غارودي (روجيه): النظرية المادية في المعرفة، ترجمة. إبراهيم قريط، دار دمشق، دمشق للطباعة والنشر،(د. ت).

- الغرابي (علي مصطفى): تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين، مطبعة السعادة، مصر 1948.

- أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، مطبعة حجازي،(د.م) 1949/1369.

- الغزالي (أبو حامد): المنقذ من الضلال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت 1980.

- فخري (ماجد): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، كمال اليازجي، الدارالمتحدة للنشر، بيروت1974.

- فلوطرخس: الآراء الطبيعية،(ضمن كتاب في النفس لأرسطو)، ترجمة، عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1954.

- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم): تأويل مختلف الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت،(د. ت).

- القفطي (جمال الدين): إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر 1326هـ.

- الكردي (راجح عبد الحميد): علاقة صفات الله تعالى بذاته، دار العدوي للتوزيع والنشر، عمان 1980/1400.

- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1378 / 1958.

- كوربان (هنري): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير مروة وحسين قبيسي، المكتبة الفلسفية منشورات عويدات، بيروت،(د. ت).

- ابن المرتضى (أحمد بن يحيى): باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدرأباد الدكن 1316هـ.

- مرحبا (محمد عبد الرحمان): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط2، منشورات عويدات ومنشورات بحر المتوسط، بيروت،(د. ت).

- مروة (حسين): النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط2، دارالفارابي، بيروت 1979.

- المسعودي (أبو الحسن علي): مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط2، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة 1367/ 1947.

- نادر (ألبير نصري): فلسفة المعتزلة، مطبعة الرابطة،(د. م) ، 1951.

- ابن نباتة (جمال الدين محمد بن محمد): كتاب سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، ط4، مطبعة الموسوعات، مصر، 1321هـ

- النشار (علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط8، دار المعارف، القاهرة 1981.

- نظمي سالم (محمد عزيز): إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع،(د. ت).

علاء الدين شوقي
www.lisanarb.com

فهرس المواضيع

مقدمة	05

القسم الأول :النظام وبيئته الثقافية

الفصل الأول :ابراهيم بن سيار النظام

حياته	09
ثقافة النظام	15
شيخه: أبو الهذيل العلاف	20
الروح النقدية عند النظام	22
الجدل والمناظرة عند النظام	24
مؤلفاته	27

الفصل الثاني: انتشار الفلسفة اليونانية في عصر النظام

انتشار المدارس الفلسفية	29
مدرسة الاسكندرية	29
مدرسة أنطاكيا	31
الرهاء ونصيبين	31
مدرسة حنديسابور	32
حركة الترجمة	37

القسم الثاني: الأثر الفلسفي في آراء النظام

الفصل الأول: في الألوهية

طرق معرفة الـلـه	47

صفات الـلـه 49
إرادة الـلـه 59
قدرة الـلـه على الظلم 62
فعل الأصلح 65
الفصل الثاني: في الانسان
في تعريف الانسان 72
علاقة النفس بالجسد 74
الحواس 81
الفصل الثالث: في الطبيعيات
الجسم والعرض 86
نفي الجزء الذي لا يتجزأ 90
الطفرة 96
الحركة 101
الكمون 105
المداخلة 115
الفصل الرابع :علاقة الفكر الكلامي والفلسفي بالفلسفة اليونانية
النظام بين الكلام والفلسفة 119
علاقة الفكر الإسلامي عامة بالفلسفة اليونانية 122
خاتمة 137
فهرس المصادر والمراجع 139

الدار التونسية للكتاب
بلقاسم المرزوقي
الكوليزي مدرج - د - الطابق الأول مكتب 130
43 - 45 شارع الحبيب بورقيبة - تونس
الهاتف / الفاكس: 33 98 33 71
البريد الالكتروني:mtl.edition@yahoo.fr

د. فرج بالحاج

من مواليد سنة 1961 بقرية "الجنائحة" من ولاية المنستير (تونس).

أستاذ العقيدة وعلم الكلام بالمعهد العالي لأصول الدين (بجامعة الزيتونة / تونس) وباحث بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان. مهتمّ بقضايا الفكر العقدي والكلامي الإسلامي، وله جملة من البحوث والمقالات منها.

- القدر وأزمة الحرية عند المسلمين.
- إرادة التحرر في الإسلام.
- طرق الفلسفة اليونانية إلى علم الكلام
- ضياع الحكم الرشيد بين سلطة النموذج ونموذج السلطة عند النخبة العربية.
- الصراع المذهبي والإيديولوجيا: إعادة تشكيل الوعي أو الطوفان .

هذا الكتاب

هو حلقة من حلقات اهتمامنا بالعلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام. وقد اهتممنا فيه بهذه العلاقة في بواكيرها مع إبراهيم بن سيّار النظام، تلميذ أبي الهذيل العلاّف، وأستاذ أبي عمرو عثمان بن بحر الجاحظ.

فقد اطلع النظام على كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وكان أعلى كعبا من أصحابه في تقرير مذاهبهم. عرف أفكار الثنويّة والسُّمنية القائلين بتكافؤ الأدلة وخالط هشام بن الحكم، وكان صاحب مذهب في ترقيق الشعر وتدقيق المعاني لم يسبق إليه، ذهب فيه مذهب أصحاب الكلام المدققين.

اعتبره البعض "فيلسوف المعتزلة"، وجعله المستشرقون تلميذا لأرسطو ولغيره من الفلاسفة اليونانيين ولكن من خلال ما عرضناه في هذا الكتاب، تبين لنا أن النظّام ليس فيلسوفا، وإنما هو متكلّم بارع، لم يقف عند فلسفة اليونان، وإنما اطّلع عليها وعلى فلسفة الهنود والفرس والاسكندرانيين، وناظر الثنويّة والمجوس والزنادقة، وحرر العقل، وجعل علم الكلام نظيرا للفلسفة في عمق الأفكار، وفي دقة المصطلحات.

وقد أثار بقوله الخصوم الذين حذروا منه، وكفّروه، واعتبروه زنديقا، ماجنا، مستهترا، ملحدا من كبار الملاحدة. ولكن يبقى النظام مع ذلك متكلما جريئا، ومُمثلا للتلاقح بين الفلسفة وعلم الكلام، وممهدا لظهور الفلسفة الإسلامية وتطورها فيما بعد.

الدار التونسية للكتاب

الثمن: 9,000 د.ت

9789938890211